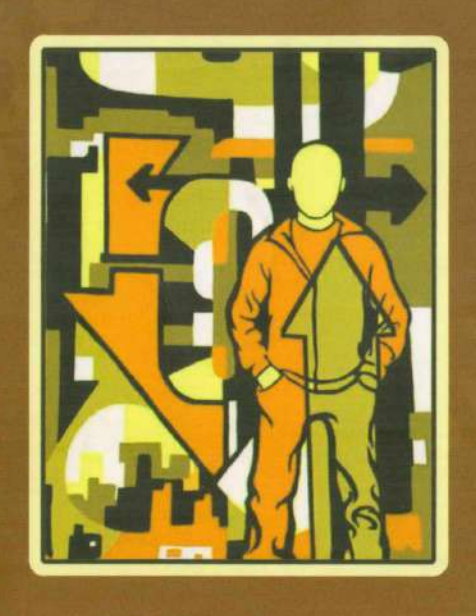
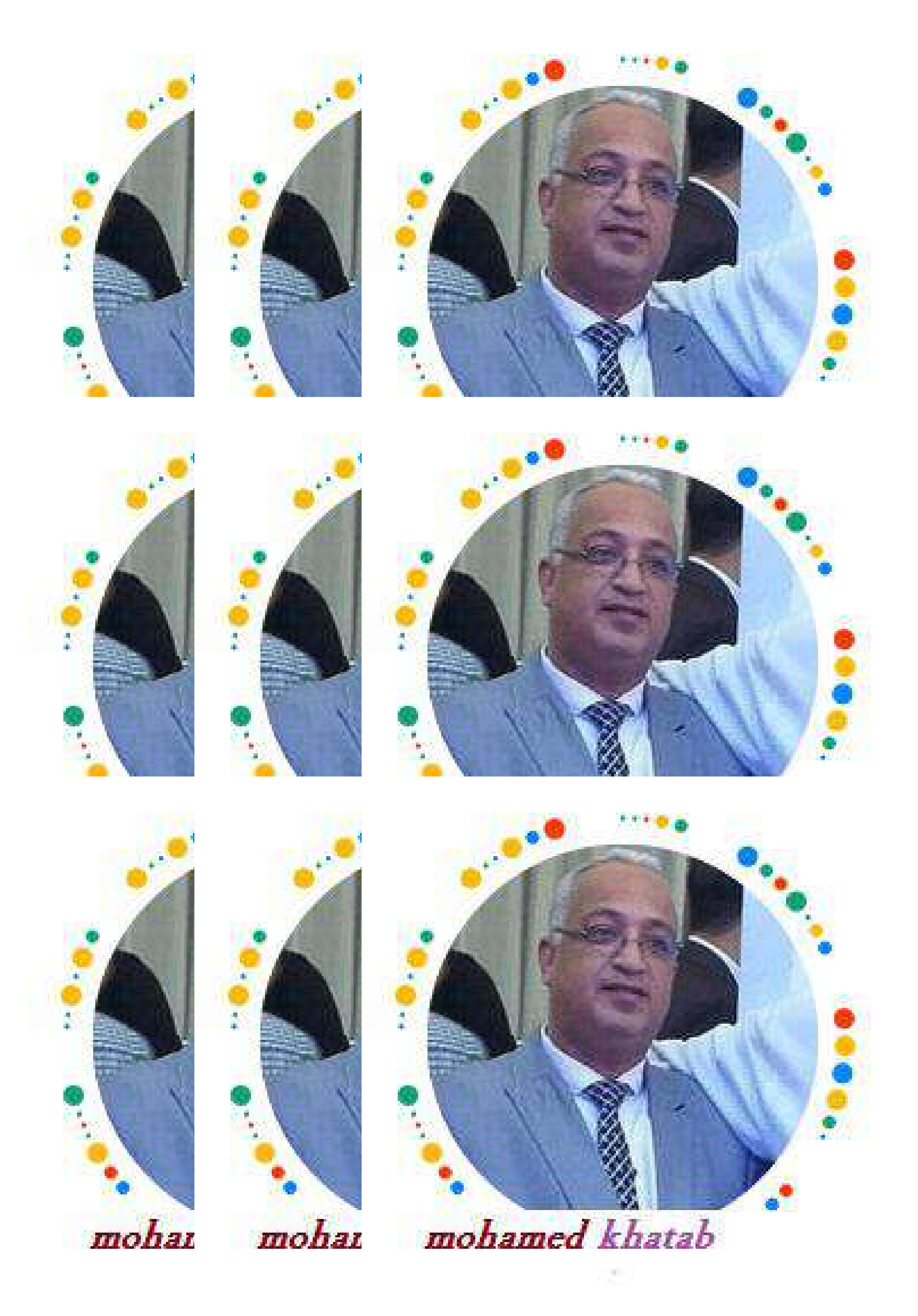
نظرية المعرفة المعاصرة



د. صلاح إسماعيل



نَـظَـرِيَّـةُ المَـعْـرِفَــةِ المُعَاصِــرَةِ


mohamed khatab

نَظَرِيَّةُ المَعْرِفَةِ المُعَاصِرَةِ

د. صــلاح إســماعــيل
قسم الفلسفة ـ كلية الآداب
جامعة القاهرة

النـاشــر
الدار المصرية السعودية
للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة

اســم الكتاب: نظرية المعرفة المعاصرة

اسـم المؤلـف : د. صلاح إسماعيل

الطبعـة الأولـى

سنـة النشـــر : 2005م

رقـم الإيـداع : 13612 / 2005م

الترقيم الدولي : 7- 64 - 6122 - 977

الناشـــر

الدار المصرية السعودية

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

E-Mail: egysaudi@link.net

الإدارة : (16) عمـــارات العـــبور شـــارع صـــلاح ســـالم
الدور الثالث - مدينة نصر - القاهرة

تليفاكـــس : 02/2621365

محمـــــول : 012/3140315

مكتب السعـوديـة : ت : 009661/4651389

تـليفاكـس : 4631336

مكتب بـيـــروت : 009613685473 - 0096101786315

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ
شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾

قرآن كريم . سورة النحل 78




إهــداء

إلى روح الفيلسوف الدكتور/ زكى نجيب محمود

الذى من أجله أحببت الفلسفة

صلاح إسماعيل



المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع | رقم الصفحة

مُقَدِّمَة

أردت في هذا الكتاب أن أقدم رؤية معاصرة للابستمولوجيا epistemology أو نظرية المعرفة، وأنا هنا لا أفرق بينهما. وبذلك أساير التقليد الأنجلو أمريكى. والابستمولوجيا كلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين هما: episteme وتعنى معرفة knowledge، و logos وتعنى نظرية. والابستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يهتم بطبيعة المعرفة الإنسانية، وأنواعها، وإمكانيتها، ومصادرها، ومجالها وحدودها.

وتسعى الابستمولوجيا إلى الإجابة على جملة من الأسئلة يقع فى موضع الصدارة منها ما يلى :

1- ما المعرفة ؟

2- ما الذى يمكن أن نعرفه ؟

3- كيف نعرف ما نعرفه ؟

4- كيف تكون اعتقاداتنا مسوغة أو مقبولة ؟

تقتضى الإجابة على السؤال الأول تحديد مفهوم المعرفة، وتتطلب الإجابة على السؤال الثانى بيان مجال المعرفة وأنواعها مثل المعرفة الحسية، والمعرفة الأولية a priori، والمعرفة الدينية، والمعرفة الأخلاقية، والمعرفة العلمية، ونحو ذلك. وما دامت المعرفة ممكنة، وهذا يعنى أننا نستطيع تفنيد حجج النزعة الشكية فى المعرفة، سيكون فى مقدورنا طرح السؤال الثالث وبقية الأسئلة الابستمولوجية. يتعلق السؤال الثالث بمصادر المعرفة المتنوعة وهى العقل والتجربة والحدس والوجدان، وكل هذه المصادر تدخل فى إطار مصدر عام هو الوجود. وتضيف

المعـــرفة فى التصور الإسلامى إلى هذا المصدر مصدراً آخر هو الوحى. والسؤال الرابع ينصب على مفهوم التسويغ الابستمولوجى.

والمعـــرفة حالـــة عقلـــية يدرك فيها الإنسان غيره أو ذاته، وهى علاقة أحد جوانـــبها الـــذات العارفـــة، والجانب الآخر موضوع المعرفة الذى تتجه إليه الذات العارفـــة بصورة مباشرة أو غير مباشرة. واتجاه الذات العارفة بصورة مباشرة إلى موضـــوع المعـــرفة يعنى أن الذات تتصل بالموضوع اتصالاً تجريبياً مباشراً، وهذا الـــنوع من المعرفة يسمى معرفة بالإدراك المباشر، مثل معرفة الأشخاص والأشياء وحالاتى العقلية الخاصة. واتجاه الذات إلى الموضوع بصورة غير مباشرة يعنى أن الـــذات تـــدرك قضـــية "عن" العالم، وهذا النوع من المعرفة يسمى معرفة قضوية؛ فمعرفة الدكتور زكى نجيب محمود هى مثال للمعرفة بالإدراك المباشر، ومعرفة أن الدكـــتور زكى نجيب محمود فيلسوف هى مثال للمعرفة القضوية. وتحظى المعرفة القضوية – وهى معرفة أن كذا وكذا هو الواقع – بعناية البحث الابستمولوجى وسر ذلـــك أن القضية هى الصيغة التى ننقل بها المعرفة من شخص إلى آخر، بينما يتعذر علينا نقل المعرفة بالإدراك المباشر بهذه الطريقة.

ويقـــول الـــتعريف المعـــيارى أو الثلاثى للمعرفة إن المعرفة القضوية لها ثلاثة شـــروط ضرورية على انفراد individually necessary وكافية بالاشتراك معاً jointly sufficient، وهى الاعتقاد belief والصدق truth والتسويغ justification؛ ومن ثم يتلخص التعريف الثلاثى فى القول إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ.

يناقش الفصل الأول معانى المعرفة، وأنواعها، وتعريفها التقليدى، ونقد جيتر لهـــذا الـــتعريف، وموقـــف الفلاســـفة من نقد جيتر، ويوضح الفصل الثانى اختلاف الفلاســـفة حـــول شـــرط الاعتقاد، ثم يعرض نظريات الاعتقاد. ويأتى الفصل الثالث ليناقش مفهوم الصدق، ويميز الأسئلة المطروحة حوله، ويجيب على السؤال: ما هو

حامل الصدق؟ ثم يعرض نظريات الصدق بصفة عامة، ويتوقف عند نظريتين بارزتين هما التناظر والاتساق. وفى كل واحدة منهما يوضح معانى النظرية وأنواعها، والحجج المؤيدة لها، والانتقادات التى توجه إليها. وإذا ما وصلت إلى نهاية الفصل، ألفيت شرحاً يسيراً للصدق من وجهة النظر البراجماتية.

إن المعرفة ليست اعتقادًا صادقًا فحسب، لأن بعض الاعتقادات الصادقة يتم تأييدها عن طريق التخمين المحظوظ ومن ثم لا توصف على أنها معرفة. فالمعرفة تتطلب امتلاك الأسباب الجيدة التى ترفع الاعتقاد الصادق إلى مرتبة المعرفة. وهذا هو شرط التسويغ. ومع ذلك فقد جادل "جيتر" فى هذا التصور الثلاثى للمعرفة وطالب بتعديله. وقال بعض الفلاسفة لابد من أن نضيف شرطًا رابعاً مؤداه أن التسويغ الكامل الذى يملكه الإنسان لما يعتقد به يجب ألا يعتمد على أية جملة كاذبة.

وسوف أفحص فى الفصل الرابع نظريتين فى التسويغ بشىء من التفصيل، وأشير بإيجاز إلى نظريتين. والتصور البسيط للتسويغ المعرفى هو أن الشخص يكون مسوغًا فى الاعتقاد بأن (ق) إذا قام اعتقاده بأن (ق) على أسس كافية.

النظرية الأولى هى نظرية الأسس أو النزعة الأسسية، وتبعًا لهذه النظرية فإن المعرفة والتسويغ يقومان على نوع ما من الأساس. ويتألف هذا الأساس من اعتقادات أساسية تكون مسوغة فى ذاتها، ويرتكز عليها تسويغ جميع الاعتقادات الأخرى. والنظرية الثانية هى نظرية الاتساق أو نزعة الاتساق. وتقوم هذه النظرية على الدعوى القائلة إن الاعتقاد يكون مسوغاً إذا كان ينتمى إلى مجموعة متسقة من الاعتقادات. وينكر أصحاب نظرية الاتساق الحاجة إلى اعتقادات أساسية لأن جميع الاعتقادات يجوز تسويغها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى بواسطة التأييد المتبادل. أما النظرية الثالثة فهى النظرية الخارجية. ويقول صاحب النظرية الخارجية إننا لا نحتاج إلى اعتقادات أساسية ولا إلى اتساق لكى نحصل على

المعـــرفة، وإنمـــا نحـــتاج بالأحرى إلى النوع الصحيح من العلاقة الخارجية بين الاعـــتقادات والواقع للحصول على المعرفة. وتبعًا لجولدمان فإن العلاقة الملائمة هـــى علاقـــة سببية. أما أرمسترونج ودرتسكى فقد حاولا البرهنة على أن العلاقة تنشأ من قانون ما فى الطبيعة. والنظرية الرابعة هى نزعة بين الأساس والاتساق. وتقـــدم ســـوزان هـــاك هذه النظرية بديلاً للنزعة الأسسية ونزعة الاتساق. وتتفق نظريـــتها مع نزعة الاتساق على أنه لا توجد اعتقادات أساسية، وتتفق مع النزعة الأسسية على أن التجربة يمكن أن تكون ملائمة للتسويغ التجريبي .

يضـــرب المذهـــب الطبـــيعي بجذوره فى تاريخ الفلسفة، ولكن تطبيقه فى الابستمولوجيا شهد تقدماً ملحوظاً فى النصف الثانى من القرن العشرين، وهو تقدم مصـــاحب لـــتقدم العلم فى مناهجه ونتائجه، وأصبحت حركة تطبيع الابستمولوجيا تلقى رواجاً متزايداً فى وقتنا الحالى.

ويعـــود الاهـــتمام بالابستمولوجيا الطبيعية إلى مقالة كواين "الابستمولوجيا متطـــبعة" عـــام 1969. وفي هذه المقالة، حاول البرهنة على تناول جديد لمعالجة الأســـئلة الابســـتمولوجية، ووضع حجة على تحويل الابستمولوجيا إلى فرع جديد وذلـــك بجعلها جزءًا من العلم الطبيعي. والرأي عند كواين أن وجهة نظر ديكارت فـــي الابستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى حكم عليها بالإخفاق، وذلك بسبب متابعتها مـــن خارج العلم . إن الابستمولوجيا، كما تمت ممارستها بصورة تقليدية، مشروع معياري . إنها تبحث عن المعايير التي يجوز استعمالها لتسويغ اعتقاداتنا وأحكامنا. ويتفق العقليون والتجريبيون التقليديون على أن البحث عن هذه المعايير داخل العلم الطبيعـــي غـــير مشـــروع، لأن هدف الابستمولوجيا التقليدية هو تقديم أساس للعلم الطبيعي. ولكن الطبيعيين يرفضون استقلال الابستمولوجيا، ويبحثون عن الاتصال بيـــن الابســـتمولوجيا والعلـــم الطبيعـــي. يقول كواين إنني أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها أساساً أولياً للعلم، وإنما بوصفها متصلة بالعلم.

وهــناك كثير من الفلاسفة يرفعون الآن شعار الابستمولوجيا الطبيعية، مثل ألفن جولدمــان، وفريد درتسكي، وهيلاري بتنام، ولاري لودان، وآخرون . والسؤال الذى يطــرح نفسه ويحتاج إلى إجابة هو : هل هناك فكرة طبيعية واحدة توحد الطبيعيين، أم أن هناك صورًا كثيرة من المذهب الطبيعي بقدر ما يكون هناك طبيعيون ؟

ونســعى فــي الفصــل الخــامس إلى تحقيق عدة أهداف. أولاً، تحديد المفاهيم المختلفة التي تندرج تحت اسم الابستمولوجيا الطبيعية. ثانياً، توضيح الحجــج التي قدمها الابستمولوجيون الطبيعيون لتأييد نظرياتهم. ثالثاً، مناقشة الانــتقادات المهمة التي وجهها الفلاسفة إلى الابستمولوجيا الطبيعية. رابعاً، بيان موقفنا من الابستمولوجيا الطبيعية من خلال دفاعنا عن "المذهب الطبيعي الابســتمولوجي المعتدل". وطالما أن الابستمولوجيا الطبيعية بمعناها القوى، في استعمالها الإيجابي، تعادل النزعة العلمية، فإن هذا الفصل يسعى إلى الإجابة على سؤال عام يتعلق بشرعية النزعة العلمية.

لقــد خضــعت الابســتمولوجيا فى النصف الثانى من القرن العشرين لنقد وفحــص دفعهــا إلــى تطــور جد خطير فى الشكل والمضمون، الأمر الذى حدا بالفلاســفة إلى التمييز بين الابستمولوجيا التقليدية والابستمولوجيا المعاصرة. وما أحــب أن تظــن بــى الغلو فى مناصرة الفكر المعاصر، وإنما أريد أن تستعرض نظــريات التســويغ، مثلاً، لتتبين أن الفلاسفة المعاصرين يسلكون فى فهم التسويغ طــرقاً لم تكن مألوفة من قبل، ولم تخطر للقدماء والمحدثين على بال. وإذا خرج القــارئ من قراءة هذا الكتاب وقد تشرب هذه الروح الجديدة في التفكير فقد حقق الكــتاب رجــائى فــيه. وكلى أمل أن يلتفت شباب الباحثين فى العالم العربى إلى القضــايا الجديــدة والاتجاهــات المعاصرة فى الابستمولوجيا، مثل الابستمولوجيا الاجتماعــية، وابســتمولوجيا الخــبرة الدينــية، والابســتمولوجيا الأخلاقــية،

والابســتمولوجيا النســوية، والابســتمولوجيا والذكاء الاصطناعى، بالإضافة إلى الابستمولوجيا العلمية .

والله تعــالى اسأل أن ينفع بهذا العمل، وأن يثيب كل أساتذتى فى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، وأن يجزى خيراً أستاذى الأستاذ الدكتور محمد مهران الذى ما فتئ يعلمــنى ويشــجعنى ويفيض علىَّ من روحه الكريمة. وأرفع الثناء الطيب إلى عالم الاجـتماع الأسـتاذ الدكتور محمد الجوهرى الذى مد لى يد العون فى مقتبل حياتى العلمية وطوق قلبى بجميل لن أنساه ما حييت. ولا يفوتنى أن أشكر الأستاذة الدكتورة شـفيقة بسـتكى الأسـتاذة بقسم الفلسفة جامعة الكويت على حسن رعايتها لبحوثى المنشورة فى المجلات العلمية لجامعة الكويت، والتى شكلت جانباً من هذا الكتاب.

وأسأل الله تعالى أن يجعل عملى فى هذا الكتاب خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله فى ميزان حسناتى، وما أحسن قول القائل:

ومـــا مـــن كاتـــب إلا ســـيفنى
ويُـــبقى الدهـــرُ مـــا كتبـــت يـــداهُ
فـــلا تكتـــب بكفـــك غـــير شـــىء
يســـرك فـــى القـــيامة أن تـــراهُ

مدينة 6 أكتوبر

فى 27 ربيع الأول 1426 هـ

5 مـايـــو 2005 م

صلاح إسماعيل

الفصل الأول

تحليل المعرفة

1- مقدمة .

2- معاني المعرفة .

3- أنواع المعرفة .

4- التعريف الأفلاطوني للمعرفة .

5- مشكلة جيتر .

6- موقف الفلاسفة من مشكلة جيتر .

1ـ مقـدمـة

نظر ديكارت إلى نظرية المعرفة على أنها أساس الفلسفة برمتها، ثم تضائل الاهتمام بها بعد ذلك بعض الشيء ، وجاءت العقود الأخيرة من القرن العشرين لتكون شاهدة على عناية فلسفية فائقة بطبيعة المعرفة وتحليل عناصرها الأساسية. زد على ذلك أن الاهتمام بتحليل المعرفة لم يعد قاصراً على نظرية المعرفة، بل امتد ليشمل نظرية المعلومات، والذكاء الاصطناعى، والعلم المعرفى، وهى من فروع العلم التجريبى. وسوف أتناول فى هذا الفصل معانى المعرفة، وأنواعها، وأناقش التعريف الأفلاطونى للمعرفة ليكون مدخلاً إلى مشكلة "جيتر" التى سأعرضها بشىء من التفصيل ثم أوضح موقف الفلاسفة منها.

على أن المعرفة التى نسعى إلى تحليل بنيتها يتجاذبها رأيان من حيث إمكانيتها، رأى يذهب إلى أن الإنسان وحده هو الذى يعرف ما هو صادق أو كاذب، ورأى ينكر ذلك. ويحظى الرأى الأول بتأييد معظم الفلاسفة على طول تاريخ الفلسفة، وأصحاب الرأى الثانى هم الشكاك قديماً وحديثاً. وإذا كنا لا نتوقف عند النزعة الشكية لنفحص حججها ونناقش أفكارها، فهذا لا يعنى أننا نستخف بآراء هذه النزعة أو نقلل من قيمتها المعرفية، وإنما يكفينا أنها لم تقدم أسباباً جوهرية تدفع إلى الشك فى إمكانية نجاح المشروع الابستمولوجى، ولذلك سنبدأ دراستنا بالفكرة المقابلة القائلة إن الإنسان يستطيع أن يملك المعرفة. ولكن ماذا عساها أن تكون المعرفة ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال يحسن بنا أن نشير إلى فكرة تبدو غريبة إلى حد ما وهى فكرة "موت الابستمولوجيا " death of epistemology . وظهرت هذه الفكرة على نطاق واسع فى الثمانينات من هذا القرن، وتجلت أولاً فى كتاب مايكل وليمز Michacl Williams "اعتقاد لا أساس له" 1977، ثم ارتبطت ارتباطاً كبيراً بعمل ريتشارد رورتى Richard Rorty [1] (1931-) "الفلسفة ومرآة

الطبيعة" 1979. وتأتى الحجج على موت الابستمولوجيا على ثلاث خطوات: فى الخطوة الأولى يصف الناقد مهمة الابستمولوجيا عن طريق تحديد الأنواع المتميزة من الأسئلة التى تعالجها. وفي الخطوة الثانية، يحاول فصل الأفكار النظرية التى تجعل هذه الأسئلة ممكنة. وأخيراً يحاول تقويض الأساس الذى تقوم عليه هذه الأفكار. والنتيجة التى ينتهى إليها هى أنه طالما أن الأفكار موضوع البحث أقل من أن تفرض بالقوة، فلا توجد حاجة ملحة لحل المشكلات التى تثيرها. ولقد اعتقد بعض أنصار موت الابستمولوجيا أن الفلسفة – بوصفها فاعلية متخصصة ومتميزة – تدور بصورة أساسية حول البحث الابستمولوجى. ولذلك فإن التأمل حول موت الابستمولوجيا قابل لأن يتطور إلى تأمل حول موت الفلسفة بصفة عامة.[2] وطالما أن فكرة أو "إشاعة" موت الابستمولوجيا – على حد تعبير مايكل وليمز نفسه – قد ماتت، فلسنا فى حاجة إلى مناقشتها الآن بشيء من التفصيل. وحسبك أن تعرف أن نظرية المعرفة لم تشهد انتعاشاً وازدهاراً طوال تاريخها مثلما تشهد هذه الأيام. ويكفى لتأييد ما نقول أن تلقى نظرة على المؤلفات أو المقالات الابستمولوجية الحالية فى المجلات الفلسفية الرائدة .

2ـ معانى المعرفة

1- امتلاك قدرة.
2- إلمام وإطلاع.
3- إدراك المعلومات والحقائق.
4- البيان.

وإذا عدنا إلى سؤالنا الأساسى الذى طرحناه وهو: ما هى المعرفة؟ وجدنا أن تحليل بعض استخدامات الفعل "يعرف" يكشف عن وجود تباين فى معانى المعرفة . تأمل الجمل الآتية:

1- أنا أعرف الطريق إلى القدس.

2- أنا أعرف أن 5 + 5 = 10.

3- أنا أعرف العزف على العود.

4- أنا أعرف المدينة.

5- أنا أعرف شيئاً عن قيس وليلى وعنترة وعبلة.

6- أنا أعرف أن الماء يتكون من ذرتين من الأيدروجين وذرة من الأوكسجين.

7- أنا أعرف أن الجملة "بعض الفطريات سامة" صادقة.

8- أنا أعرف أن الجملة رقم (2) فى هذه الجمل صادقة.

هذه نماذج بسيطة من الاستعمالات المختلفة لكلمة "يعرف"، ونستطيع أن ندرك فى سهولة ويسر أن معنى كلمة "يعرف " يختلف فى بعض هذه الجمل. وإذا كنا نهتم بما يملكه الإنسان عندما يملك المعرفة، فلا بد من أن نصنف أولاً الاستعمالات المختلفة لكلمة "يعرف" وبعد ذلك نطرح من جديد سؤالنا: ما هى المعرفة؟

ويمكن أن نصنف معانى كلمة "يعرف" على وجه التقريب إلى ثلاثة معانى. فى المعنى الأول نجد أن كلمة "يعرف" تعنى امتلاك صورة خاصة من القدرة competence. وعلى هذا النحو فإن معرفة العزف على العود أو معرفة جدول الضرب حتى رقم 10، هى أن يكون المرء مؤهلاً أو قادراً على العزف على العود أو تذكر حاصل ضرب أى عددين دون تجاوز العدد 10. وإذا قيل إن الإنسان يعرف "كيف" يفعل شيئاً ما ، فإن هذا المعنى لـ "يعرف" الخاص بالقدرة هو الذى يكون متضمناً عادة. وإذا قلت إننى أعرف الطريق إلى القدس، فهذا معناه أننى قد حققت نوعاً خاصاً من القدرة المطلوبة إما للوصول إلى القدس أو لتوجيه شخص إلى هناك.[3]

والمعنى الثانى لـ "يعرف" هو الاطلاع أو الإلمام acquaintance. عندما

أقول إننى أعرف محمداً، فأنا أعنى أننى مطلع على محمد. أما الجملة "إننى أعرف المدينة" فيصعب إزالة الغموض الذى يلفها، إذ يجوز أن تعنى ببساطة أننى مطلع على المدينة، ومن ثم أملك معنى الاطلاع لـــ "يعرف" أو يجوز أن أعنى أننى أملك صورة خاصة من القدرة المطلوبة لكى أجد طريقى حول المدينة جغرافيا أو اجتماعياً. وإذا قلت إننى أعرف المدينة، فربما أعنى أننى أعرفها بمعنى القدرة ومعنى الاطلاع معاً. وهذا المثال يوضح حقيقة مهمة مؤداها أن معانى "يعرف" التى نجاهد فى تمييزها ليست متخارجة exclusive، وإنما هى متداخلة.[4] خذ مثلاً آخر، الجملة "إننى أعرف أن عليًا لا يمكن أن يكون هو القاتل، لأننا كنا معا فى المحاضرة عندما ارتكبت الجريمة" تعبر عن المعرفة، والاقتناع، والثقة، وتحمل التبعة بالنسبة لصحة المعلومات. وهكذا يتضح أن الفعل "يعرف" يجوز استخدامه بأكثر من معنى من هذه المعانى فى جملة واحدة .

أما المعنى الثالث لكلمة "يعرف" فهو إدراك المعلومات recognition of information . فإذا كنت أعرف أن 5 + 5 = 10، فإننى أدرك أن شيئاً ما هو معلومات، أعنى أن 5 + 5 = 10. والجمل الأربعة الأخيرة تتضمن جميعا هذا المعنى لكلمة " يعرف" وهو إدراك المعلومات. ومن المؤكد فى أحوال كثيرة أن معرفة شىء ما بالمعانى الأخرى لـــ "يعرف" تستلزم المعرفة بمعنى إدراك المعلومات . فلا بد أن أملك معلومات معينة عن القدس إذا كنت أعرف الطريق إلى القدس، ومعلومات معينة عن العدد (10) إذا كنت أعرف أن جمع (5) زائد (5) يساوى (10)، ومعلومات معينة عن المدينة إذا كنت أعرف المدينة، وعن العود إذا كنت أعرف العزف على العود، وهلم جرا. وأنت ترى إذن أن المعنى الثالث لكلمة "يعرف" وهو إدراك المعلومات متضمن فى المعانى الأخرى لهذه الكلمة.[5]

وبالإضافة إلى هذه المعانى الثلاثة لكلمة "يعرف" وهى القدرة، والاطلاع أو الإلمام، وإدراك المعلومات، فإن هذه الكلمة تدل على جملة معانى أخرى [6]؛ منها "المجازاة" فى مثل قولك "لا عرفن لك ما صنعت، أى لا جازيك به" ومنها "البيان" الذى يمكن أن نفهمه من قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا

نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ ﴾(سورة التحريم، الآية 3)، ومنها أيضا "الصبر " مثل عرف للأمر واعترف: صبر. قال قيس بن ذريح:

فيا قلب صبرا واعترافا لما ترى ويا حبها قع بالذى أنت واقع

كما تدل كلمة "عرف" على الإقرار؛ عرف بذنبه عرفاً واعترف: أقر، وعرف لـه: أقر، يقول تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ﴾ (سورة التوبة، آية 102)؛ وتعنى أيضًا "التطيب" كما هو الحال فى عرفه : طيبه وزينه. والتعريف: التطيب من العرف، وقوله تعالى: ﴿وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ (سورة محمد، آية 6) أى طيبها. وتعنى المعرفة كذلك "التقرب بالطاعة". وهذا المعنى نفهمه من الحديث الشريف "تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة" ومعناه اجعله يعرفك بطاعته والعمل فيما أولاك من نعمته، فإنه يجازيك عند الشدة والحاجة إليه فى الدنيا والآخرة. وتعنى كلمة "عرف" أيضاً إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأمره، كما فى قوله سبحانه: ﴿ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ (سورة المائدة - آية 83) وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ (سورة النحل - آية 83).

وهذا المعنى الأخير، وهو الإدراك، هو أكثر معانى المعرفة ذيوعاً وانتشاراً، فضلاً عن أنه يحتوى على معظم المعانى الأخرى. وليس من شك فى أن هذه المعانى المتباينة لكلمة "يعرف" تساعدنا فى تحديد أنواع المعرفة وموضوعاتها.

3ـ أنواع المعرفة

1- المعرفة القضوية فى مقابل المعرفة غير القضوية.

2- معرفة أن فى مقابل معرفة كيف.

3- المعرفة بالإدراك المباشر فى مقابل المعرفة بالوصف.

4- المعرفة الأولية (القبلية) فى مقابل المعرفة البعدية.

ميز الفلاسفة بين أنواع متباينة من المعرفة، على سبيل المثال، المعرفة القضوية propositional knowledge والمعرفة غير القضوية non-propositional. والمعرفة القضوية هي "معرفة أن" شيئاً ما يكون كذا. وأمثلة هذا النوع يتم توضيحها بعبارة تعبر عن قضية معينة، وهذه العبارة تأخذ الصيغة "أن ق" (that p) حيث تدل (ق) على قضية إخبارية كاملة، أما المعرفة غير القضوية فتتمثل فى الإدراك المباشر لشيء ما أو الإلمام به. ويرجع الفضل فى التركيز على "معرفة أن" know that، والتمييز بينها وبين "معرفة كيف" know how إلى الفيلسوف الإنجليزى "جلبرت رايل" Gilbert Ryle (1900 – 1976) فى كتابه المشهور "مفهوم العقل" 1949، و"معرفة أن" كما ألمحنا، هى معرفة أن قضية ما صادقة، أما "معرفة كيف" فهى معرفة كيف ينجز المرء فعلاً ما. [7] وأبسط الأمثلة على "معرفة أن" هى معرفة أن اليوم هو الجمعة أو معرفة أن 5 + 5 = 10. أما الأمثلة على "معرفة كيف"، فهى معرفة كيف يركب المرء الدراجة، أو كيف يعزف على العود، أو كيف يلعب الشطرنج، أو كيف يميز الطيور، وهى مهارة متضمنة فى امتلاك مفهوم "الطائر"، ومعرفة كيفية استعمال كلمة "طائر" استعمالاً معقولاً وملائماً. وامتلاك اللغة يمثل فى حد ذاته "معرفة كيف"، معرفة كيف يتحدث المرء اللغة العربية، على سبيل المثال .

وهناك تمييز آخر قدمه برتراندرسل Bertrand Russell (1872 – 1970) وقال به أيضاً وليم جيمس William James (1842 – 1910) وآخرون، [8] وهو التمييز بين "المعرفة بالإدراك المباشر" knowledge by acequaintance و"المعرفة بالوصف" knowledge by description . وميز رسل أولاً بين نوعين من المعرفة: معرفة الحقائق truths ومعرفة الأشياء things. أما معرفة الحقائق فهى معرفة أن شيئاً ما هو الحقيقة، وأما معرفة الأشياء فهى معرفة لموضوعات الحس. ثم ميز رسل بعد ذلك بين نوعين من معرفة الأشياء: معرفة الأشياء عن طريق الإدراك المباشر وهى أبسط فى جوهرها من أية معرفة بالحقائق وهى مستقلة منطقياً عن

معرفة الحقائق، ومعرفة الأشياء عن طريق الوصف.[9] وتقول وجهة النظر العادية إن لديــنا معرفة بالإدراك المباشر عن أى شيء ندركه مباشرة دون توسط أية عملية من عمليات الاستدلال. وفي هذه الوجهة من النظر فإن معرفة الناس والموضوعات الفيزيائـــية فـــى بيئتنا المباشرة هى معرفة بالإدراك المباشر. خذ مثلاً لذلك إدراكى للكرســـى، تجد أننى مع وجود الكرسى أعرف بالإدراك المباشر موضوعات الحس الـــتى تكون ما يظهر من الكرسى، أى لونه وشكله وصلابته إلى آخر صفاته، وكل هذه الأشياء هى ما أدركه مباشرة عندما انظر إلى الكرسى أو ألمسه. فإذا أخذت هذه المعطـيات الحســية وركبـــت منها شيئاً فى عقلى، كان هذا التركيب الناشئ معرفة بالوصـــف، وهى معرفتى للكرسى باعتباره شيئاً طبيعياً. المعرفة بالإدراك المباشر، إذن، هى التى نتوصل إليها عن طريق رؤية الأشياء ولمسها وتذوقها وشمها وسماع صـــوتها. والمعـــرفة بالوصف هى تركيب هذه المعطيات الحسية الجزئية فى عقلى. فبـــياض هـــذا الشـــىء يأتيـــنى بالرؤية المباشرة، وحجم هذا الشيء يأتينى بالرؤية المباشـــرة، ونعومـــة هذا الشيء تأتينى باللمس المباشر، ثم أجمع هذه المعطيات فى عقلـــى وأقـــول "سبورة". وهذا الاسم هو فى الحقيقة تصور أنشأته لنفسى وركبته فى عقلـــى وهـــذا يـــدل على أن المعرفة بالوصف يدخلها استدلال وتنتج عن التمثيلات العقلية mental representations .

وهناك تمييز آخر يتمتع بأهمية تاريخية كبيرة، ويربط الابستمولوجيا ربطاً وثيقاً بالميتافيزيقا وفلسفة الرياضيات وفلسفة المنطق (أو المنطق الفلسفى على خلاف فى التسمية) وفلسفة اللغة وبخاصة نظرية المعنى، ألا وهو التمييز بين المعرفة الأولية apriori والمعرفة البعدية aposteriori. وهناك موقفان تقليديان إزاء وجود المعرفة الأولية، موقف يؤيد وجودها ويناصره كثير من الفلاسفة، وموقف ينكر وجودها ويمثله قلة من الفلاسفة. ويتمثل الموقف الأول فى المذهب العقلى الذى يقبل أنصاره وجود المعرفة الأولية وينكرون أن تكون المعرفة تجريبية برمتها. ولقد وضح فلاسفة هذا الاتجاه من أفلاطون حتى رسل تلك

المعرفة فى حدود أشكال غير تجريبية للإدراك، وقالوا إننا ندرك الحقائق الأولية عن طريق الحدس. أما الموقف الثانى فيمثله جون استيوارت مل الذى أنكر وجود معرفة أولية، وحاول تفسير الأمثلة المزعومة لهذه المعرفة تفسيراً ينسجم مع مبدأ التجريبية، فزعم أن جميع حقائق المنطق مثل "كل العصافير عصافير" وصورتها "كل أ هى أ " وحقائق الرياضيات مثل " 5 + 5 = 10" هى تعميمات استقرائية من الخبرة.

ولقد عنى الدرس الابستمولوجى فى الفلسفة الحديثة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بالمجال الذى تشغله معرفتنا الأولية بالنسبة إلى معرفتنا البعدية. وأكد الفلاسفة العقليون مثل ديكارت، وليبنتز، وسبينوزا على أن المعرفة الحقيقية للعالم الواقعى هى معرفة أولية، على حين حاول الفلاسفة التجريبيون مثل لوك وبيركلى وهيوم إثبات أن هذه المعرفة بعدية. وسعى كانط فى " نقد العقل الخالص" عام 1781 إلى تسوية شاملة تهدف إلى المحافظة على الدروس الأساسية فى المذهب العقلى والمذهب التجريبى على حد سواء . [10]

لقد رسم كانط صورة المناقشة المعاصرة للمعرفة الأولية وحدد لها اتجاهها إلـــى حـــد كبير، وذلك عندما وضع ثلاثة تمييزات : الأول معرفى epistemic ، والثانى ميتافيزيقى metaphysical والثالث دلالى semantical . والتمييز المعرفى يقسم المعرفة إلى فئتين واسعتين : المعرفة الأولية والمعرفة البعدية. ويصف كانط المعرفة الأولية على أنها المعرفة المستقلة عن كل تجربة. ويؤكد على أنها "ليست المعرفة المستقلة عن هذه التجربة أو تلك ، بل المعرفة المستقلة استقلالاً مطلقاً عن كـــل تجـــربة". [11] ومع ذلك سلم كانط بأن القضية المعروفة أولياً يمكن أن تعتمد علـــى الخبرة لأن الخبرة ضرورية لاكتساب المفاهيم المتضمنة فى القضية، ولأن الخبرة ضرورية للتفكير فى القضية.

والتميـــيز الـــثانى تميـــيز ميتافـــيزيقى بين القضايا الضرورية necessary والممكـــنة contingent. والقضـــية الصـــادقة "بصورة ضرورية" هى التى تكون

صـــادقة ولا يمكـــن أن تكـــون كاذبة. والقضية الصادقة "بصورة ممكنة" هى التى تكون صادقة ويمكن أن تكون كاذبة. وإن شئت أن تضع هذا التمييز بطريقة أخرى قـــل إن القضية الصادقة بصورة ضرورية هى التى تكون صادقة فى جميع العوالم الممكـــنة، أمـــا القضية الصادقة بصورة ممكنة فهى التى تكون صادقة فى بعض العوالم الممكنة بما فى ذلك العالم الفعلى.

والتميـــيز الثالث والأخير هو التمييز الدلالى بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية. وإذا كان التمييز بين المعرفة الأولية والبعدية يعتمد على مناهج التحقق، فإن التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية (مع ملاحظة أن كانط يستخدم هنا كلمة "الحكـــم" ولـــيس "القضية") يرتكز على العلاقة الدلالية بين الموضوع والمحمول. وهـــذه العلاقة من نوعين: إما أن ينتمى المحمول إلى الموضوع أو لا ينتمى إليه، وفـــى الحالة الأولى يكون الحكم تحليلياً وفى الثانية يكون تركيبياً. يقول كانط: "فى جميع الأحكام التى توجد فيها علاقة بين الموضوع والمحمول ... فإن هذه العلاقة يمكن أن تكون بطريقتين مختلفتين: إما أن المحمول (ب) ينتمى إلى الموضوع (أ) باعتـــباره شيئاً متضمناً تضمناً خفياً فى الموضوع (أ)، أو أن (ب) يبتعد عن مجال (أ)، وإن كان يرتبط به بالفعل؛ واسمى الحكم فى الحالة الأولى تحليلياً، وفى الحالة الأخـــرى تركيبياً. والأحكام التحليلية (الموجبة) هى إذن تلك الأحكام التى يتم فيها التفكـــير فـــى العلاقـــة بين الموضوع والمحمول من خلال الهوية، على حين أن الأحكام الأخرى التى فيها يتم التفكير فى هذه العلاقة دون هوية لابد من أن نسميها تركيبية. ولا تضيف الأحكام الأولى شيئاً من خلال المحمول إلى مفهوم الموضوع، ولكـــن تقســـمه فحســـب إلى تلك المفاهيم المكونة التى تعتبر فيه دائماً، وإن كانت بشـــكل غـــامض ، ويمكن تسمية هذه الأحكام أيضاً بالتفسيرية explicative. ومن ناحية ثانية ، فإن الأحكام التركيبية تضيف إلى مفهوم الموضوع محمولاً لا يعد فيه بأية طريقة ، ولا يمكن أن يستخرجه التحليل منه بأى حال. ومن ثم يجوز تسميتها موسِّعة apliative ".(12)

ويضرب كانط بعض الأمثلة ليوضح فكرته، فمثال الحكم التحليلى هو " كل الأجسام ممتدة " والسبب فى كون هذا الحكم تحليلياً هو أننا نستخرج عن طريق التحليل مفهوم "الامتداد" من مفهوم "الجسم". ومثال الحكم التركيبى هو " كل الأجسام ثقيلة " وفى هذه الحالة يجب العودة إلى التجربة لمعرفة هذا الحكم ، فربما يكون الجسم " خفيفاً ".

ولقد حاول كانط الإفادة من هذه التمييزات الثلاثة فى الدفاع عن ثلاث دعاوى تضرب بجذورها فى البحث الابستمولوجى المعاصر:

1- هناك معرفة أولية.

2- هناك علاقة وثيقة بين الأولى والضرورى.

3- هناك معرفة أولية تركيبية.

ومن الواضح أن الدعوى الأولى تقع من البناء الابستمولوجى عند كانط عند حجر الأساس. ولا عجب فى ذلك، لأنه إذا كانت لا توجد معرفة أولية، فإن السؤال عن وجود معرفة أولية تركيبية لا يطرح. وإذا كان التمييز التحليلى – التركيبى ليس مقنعاً، فإن مسألة الأولى – التركيبى لا تثار أيضًا.

وفى الدفاع عن وجود المعرفة الأولية، يقدم كانط معيارين لتمييز المعرفة الأولية من المعرفة البعدية، المعيار الأول هو "الضرورة": إذا كانت لدينا قضية يعتقد بأنها "ضرورية" فإنها حكم " أولى"، وإذا لم تكن مستمدة، بالإضافة إلى ذلك، من أية قضية اللهم إلا إذا كانت قضية لها أيضاً صحة الحكم الضرورى، فإنها حكم "أولى" بصورة مطلقة".[13] والمعيار الثانى هو الكلية الصارمة. والحكم الكلى هو الذى لا يقبل الاستثناء.

وتستطيع أن تنظر إلى عمل الفلاسفة المعاصرين فى المعرفة الأولية على أنه إما تفنيد لإحدى الدعاوى الكانطية الثلاث أو الدفاع عنها، وحسبنا أن نشير إلى ثلاثة مواقف تهاجم وجود المعرفة الأولية. فى الموقف الأول قدم بعض الفلاسفة،

مــثل الفيلســوف الأمريكى هيلارى بتنام Hilary Putnam (1929 –   )، تحليلاً لمفهــوم المعــرفة الأولــية، وبعد ذلك حاولوا البرهنة على أن الأمثلة المزعومة للمعــرفة الأولــية تخفــق فــى أن تستوفى الشروط المحددة فى هذا التحليل.[14] أما الهجوم الذى يأتى من الموقف الثانى فإنه ينطلق بشكل مستقل عن أى تحليل معين لمفهــوم المعــرفة الأولــية ولكنه يركز بدلاً من ذلك على المصدر المزعوم لهذه المعــرفة، ويحاول أصحاب هذا الموقف البرهنة على أن ملكة الحدس intuition، التى يدعى بعض أنصار المعرفة الأولية أنها مصدر المعرفة الرياضية ، لا يمكن أن تــؤدى هذا الدور.[15] أما الهجوم الذى جاء من الموقف الثالث فيتمثل فى بحث الأمــثلة البارزة للقضايا التى يقال إنها قابلة للمعرفة بصورة أولية فقط وإثبات أنه يمكــن تســويغها عن طريق الدليل التجريبى. ووجهة نظر "مل" القائلة إن القضايا الرياضــية يمكــن تسـويغها بشــكل استقرائى حظيت بشىء من التأييد فى بعض الكتابات الابستمولوجية المعاصرة.[16]

وحاول كواين W. V. Quine (1908 – 2000) تفنيد القول بوجود معرفة أولــية مــن خلال فكرته عن نزعة الكلية Holism، فما الذى تقولــه نزعة الكلية؟ يصــف كوايــن فــى مقالــة "خمسة معالم للتجريبية" (منشورة فى كتابه "النظريات والأشــياء" ســنة 1981) خمس نقاط ارتقت بها التجريبية إلى أفضل صورة ممكنة، ويعنينا منها النقطة الثالثة وهى "تحول المركز الدلالى من الجمل إلى أنساق الجمل". ولقــد ذهب الوضعيون المنطقيون إلى أن الجملة هى وحدة المعنى وذلك انطلاقاً من مــبدأ التحقق الشهير القائل إن "معنى الجملة (أو القضية) هو منهج التحقق منها". ولم يشــأ كوايــن أن يتوقف عند الجمل ، وإنما حاول أن يخطو إلى ما هو أبعد من ذلك فانــتقل إلى أنساق الجمل. ومن ثم أصبح الدليل التجريبى دليلاً على أنساق الجمل أو ضدها وليس على جمل منفردة منعزلة. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل إن الســمة التى أراد كواين أن يميز بها التجريبية هى النظر إلى الأنساق الكلية للجمل، دون الجمل الفرادى، على أنها وحدات للمغزى التجريبى .

وبتحويل التركيز من الجمل إلى أنساق الجمل، نصل إلى الاعتراف بأنه عادة ما تكون الجملة الكاملة فى نظرية علمية نصاً أقصر من أن يصلح كوسيلة مستقلة للمعنى التجريبى، إذ أن الجملة الكاملة لن تملك مجموعة تقبل الانفصال من نتائج النظرية العلمية القابلة للملاحظة أو الاختبار، وإنما الذى سوف يملك بالفعل هذه النتائج هو النظرية العلمية مأخوذة ككل.(17)

وتعــرف نزعة الكلية باسم "دعوى كواين – دوهم" Quine- Duhem thesis لأن كواين استمد أصولها من فيلسوف العلم الفرنسى بيير دوهم Pierre M.Duhem (1861–1916). وعــندما تقــول هــذه الدعوى إن الفروض المنعزلة ليست قابلة للــتحقق على انفراد عن طريق التجربة، وإنما الذى يكون عرضة للتحقق والاختبار هــو النســق الكــامل من الفروض أو النظرية ككل، فإنها تقدم بذلك تصوراً لمفهوم الاختبار يختلف عن التصور الذى يلزم عن نظرية التحقق فى المعنى.

انظــر إلى البنية المنطقية لاختبار الفرض والتى يمكن استنباطها من نظرية التحقق، تجد أنها تتألف من فرض نود اختباره، وبعض الجمل التى تصف الشروط الابتدائــية، ونســتنتج من ذلك بعض النتائج القابلة للملاحظة. ويمكن تصوير هذه البنية المنطقية على النحو الآتى (18):

فرض

شروط ابتدائية

إذن، نتائج قابلة للملاحظة.

إذا لــم تظهــر النتائج القابلة للملاحظة، فإننا نعد هذا دليلاً تجريبياً يدحض الفرض موضوع البحث. ويتوقف نموذج الاختبار المفسر بهذه الطريقة على لزوم النتائج القابلة للملاحظة عن الفرض والشروط الابتدائية. ويعتبر كذب النتيجة دليلاً على كذب المقدمة التى تعمل كفرض. خذ مثلاً يوضح ذلك:

الفرض: الأرض مسطحة

الشروط الابتدائية: سفينة تبحر بعيداً عن ميناء الإسكندرية في اتجاه مستقيم.

إذن، سوف تتوارى السفينة فجأة.

ومـــع ذلك فإننا نلاحظ أن السفينة تتوارى شيئاً فشيئاً، ومن ثم يكذب فرض الأرض المسطحة [19].

ولكن دعوى كواين - دوهم لا تقبل هذا التصور لمنطق الاختبار، وسر ذلك أنـــنا لا نختبر هنا فرضاً واحداً منعزلاً، وإنما الصواب أننا سنكون أمام جملة من الفـــروض. تأمل المثال السابق مرة أخرى، ألا نضيف إلى فرض السطحية فرضاً يقـــول إن الضوء يسير في خط مستقيم لكي نستنتج أن السفينة سوى تتوارى فجأة. وإذا انتبهـــنا إلى استعمال هذا الفرض الإضافي، فسوف نعترف بأنه هو ذاته جزء لا يـــتجزأ مـــن نظـــرية الضوء أو نسق من الفروض حول الضوء. والنتيجة التي نخلص إليها أن الصورة الحقيقية لمنطق الاختبار العلمي هي هذه: [20]

فرض 1

فرض 2

.....

فرض ن

الشروط الابتدائية (وأي فروض تخفيها)

إذن نتائج قابلة للملاحظة

وعلى هذا النحو فإن الجمل أو الفروض المنعزلة لا تقبل التحقق على انفراد عن طريق التجربة، وإنما الذي يكون عرضة للاختبار هو النسق الكامل من الجمل أو الفـــروض أو الـــنظرية ككل. وإذا كانت التجربة تكذب النسق ككل، وتثبت أن هناك شيئاً خاطئاً دون أن تحدد على وجه الدقة ما عساه أن يكون هذا الشيء، فإن

النتيجة الطبيعية لذلك هى أن كل عبارة ذات علاقة بالاختبار تتعرض لخطر التنفيذ التجريبى. وهذه النقطة أكد عليها كواين فى مرحلة مبكرة من تفكيره وذلك فى مقالته "عقيدتان للتجريبية" سنة 1951 (والتى نشرت بعد ذلك فى كتابه " من وجهة نظر منطقية" سنة 1953) حيث يقول: " لا توجد عبارة مستثناة من التعديل". [21] ويقول فى موضع آخر: "إن القوانين الرياضية والمنطقية ذاتها ليست مستثناة من التعديل إذا وجد أن عمليات التبسيط الأساسية لخطتنا المفهومية الكاملة ستكون هى النتيجة"[22] وطالما أن كل قضية، بما فى ذلك قضايا المنطق والرياضيات، تكون عرضة للتعديل، فإن القول بوجود معرفة أولية، وتمثلها فى المقام الأول قضايا المنطق والرياضيات، يتم تسويغها بشكل مستقل عن التجربة لا أساس له. وما زال الخلاف بين أنصار المعرفة الأولية وخصومها فى الابستمولوجيا المعاصرة قائماً ولم يحسم بعد.

وبالإضافة إلى أنواع المعرفة السابقة، هناك أنواع أخرى مثل المعرفة الأساسية basic والمعرفة غير الأساسية non-basic، والمعرفة المباشرة immediate والمعرفة الاستدلالية inferential، والمعرفة العلمية، والمعرفة الدينية، والمعرفة الحدسية، والمعرفة الخاصة بالإدراك الحسى، ومعرفة الذاكرة، ومعرفة العالم الفيزيائى، ومعرفة العالم العقلى. ويتعذر علينا تحديد جميع أنواع المعرفة بصورة قاطعة، ولكن الأنواع التى أشرنا إليها هى أكثر الأنواع وضوحاً.

ولست أريد أن تفلت منى هذه الفرصة قبل أن أدحض الزعم بأن المعرفة العلمية هى "وحدها " الخليقة باسم " المعرفة " وأن أنواع المعرفة الأخرى المزعومة لا تستحق هذا الاسم ولا تتصل بالمعرفة بأدنى صلة. وهذا الزعم يجافى الحقيقة من ناحية، ويعد تضييقاً لموضوع المعرفة من ناحية أخرى. فحقيقة الأمر هى أن أنواع المعرفة كثيرة ومتنوعة ولكل نوع منطقه الخاص وبنيته المحددة. ومن ثم فإن الصواب هو أن نبحث عن المنطق الذى يحكم كل نوع والعناصر التى تكون بنيته،

بدلاً من أن ننظر إلى المعرفة العلمية على أنها معيار المعرفة الذى يجب أن تقد عليه عنوة كل أنواع المعرفة. ناهيك عن أن التحليل الدقيق للمعرفة العلمية يكشف لك عن أنها تحتوى على معرفة حدسية وميتافيزيقية وغيرها.

والمعــرفة التى نهتم بها فى هذه الدراسة ونحاول أن نحلل بنيتها ليست هى المعــرفة بمعــنى "معــرفة الأشــياء" الــتى يــراد بهــا معرفة الناس والأماكن والموضــوعات الفيزيائــية، ولا "معــرفة كيف"، ولا معرفة الحقائق التى تتضمن معرفة الإجابة على مشكلة معينة، ومعرفة أين يوجد شخص ما، ومعرفة من سرق الخزيــنة، ومعرفة السبب فى سرقته لها، بل هى المعرفة القضوية. وسوف نغض الطــرف عن اختلاف الفلاسفة حول تحديد مصطلح القضية، وعن اختلافهم حول قــبولها أو رفضــها، ونقــبل وجهة النظر القائلة إن القضية هى ما يتم افتراضه أو تقريــره فــى جملة إخبارية، ومن ثم فهى محتوى الجملة الإخبارية التى تحتمل الصــدق والكذب، أو هى العبارة المقضى فيها بحكم. وهذه المعرفة هى معرفة أن (ق)، وتدل (ق) على قضية.

4ـ التعريف الأفلاطونى للمعرفة

يبحث أفلاطون موضوع المعرفة فى محاورة ثياتيتوس، وهى واحدة من كتاباته المبكرة فى الابستمولوجيا، وتدور المحاورة برمتها حول تعريف المعرفة من خلال مناقشة مجموعة من الأسئلة من قبيل: ما المعرفة؟ وما الفرق بين المعرفة والرأى الصحيح أو الصائب؟ وما الشروط التى يجب أن تتوافر فى المعرفة؟

ويــناقش أفلاطون هذه الأسئلة وما جرى مجراها من خلال ثلاثة أشخاص هم سقراط وثيودورس وثياتيتوس. وسقراط فى هذه المحاورة شيخ جليل يعبر عن أفكــار أفلاطــون، وثيودورس عالم رياضيات تصوره المحاورة على أنه صديق لســقراط يخالفــه فى الرأى ويقنعه سقراط ببطلان وجهة نظره، أما ثياتيتوس فهو أحد علماء أكاديمية أفلاطون البارعين فى الرياضيات، وهو شاب يجمع بين حيوية

الشباب واتقاد الذهن والرغبة فى طلب المعرفة، ولذلك نراه يعارض سقراط ولكنه يقتـــنع فى خاتمة المطاف بآراء سقراط . وعندما يسأل سقراط ما هى المعرفة يقدم ثياتيتوس ثلاثة تعريفات هى :

1- المعرفة هى الإدراك الحسى perception .

2- المعرفة هى الحكم (أو الاعتقاد) الصادق.

3- المعرفة هى الحكم (أو الاعتقاد) الصادق المصحوب بالتفسير account (Logos) أو البرهان العقلى .

ويناقش سقراط هذه التعريفات ويسعى إلى تفنيدها جميعاً.

إذا نظرنا إلى التعريف الأول، وجدنا أن الحوار يدور على النحو الآتى:

سقراط : أليست المعرفة والحكمة شيئاً واحداً ؟

ثياتيتوس : بلى.

سقراط: حسناً. إن النقطة التى أجد صعوبة معها، ولا أستطيع أن أفهمها بنفسى فهماً كافياً، هى: ماذا عساها أن تكون المعرفة على وجه الدقة؟ وكيف نصوغها فى كلمات؟ (23)

ثياتيتوس : إن الطريقة التى تبدو لى فى الوقت الحاضر هى أن المعرفة ليست شيئاً آخر سوى الإدراك الحسى.

سقراط : هل تقول إن المعرفة هى الإدراك الحسى؟

ثياتيتوس : نعم . (24)

ولكـــن سقراط يخبره بأن هذه النظرية قال بها بروتاجوراس أيضًا، غير أنه قد عبر عنها بطريقة مختلفة عندما قال إن الإنسان هو مقياس جميع الأشياء. ويقدم سقراط مجموعة من الاعتراضات على التعريف الأول هاك خلاصتها :

1- إذا افترضنا أن كل ما يحكم به أى شخص عن طريق إدراكه الحسى يكون صحيحا بالنسبة له، ولا يوجد شخص يميز خبرة المرء أفضل من المرء نفسه. وإذا كان للمرء رأى فلا يحق لغيره أن يختبر صحته أو خطأه، فكيف يدعى بروتاجوارس الحكمة أو يظن أن رأية أفضل من رأى غيره من الناس الذين يعلمهم؟ إننا إذا سلمنا برأى بروتاجوراس، فلن تكون هناك وجهة نظر صحيحة وأخرى باطلة، وهذا غير صحيح .

2- لو صح القول إن المعرفة هى الإدراك الحسى، وإن ما يظهر لكل كائن يكون موجوداً وصحيحاً بالنسبة له، لانتهى بنا الأمر إلى الإقرار بأن ما يراه الكلب أو أى حيوان آخر يكون صحيحاً بالنسبة له، وأنه يتساوى فى الصدق مع رأى أى إنسان طالما أن هذه الحيوانات تدرك وتحس.

3- إذا أبصر المرء شيئًا ما وعرف ما قد أبصره ، ثم أغمض عينيه وتذكره ، فإن تذكره له يكون معرفة، ومن ثم فإن المعرفة ليست مجرد إدراك حسى، وإنما هى تذكر أيضاً.

4- إن الإنسان لا يدرك جميع موضوعات المعرفة عن طريق الإدراك الحسى، وإنما هناك موضوعات مثل الوجود واللاوجود، والتشابه والاختلاف، والوحدة والكثرة، لا يدركها الإنسان إلا بواسطة العقل. وعلى هذا النحو لا تتحدد المعرفة فى خبراتنا الحسية، وإنما فى تفكيرنا حول موضوعات المعرفة، إذ يمكن أن نصل إلى فهم الوجود والحقيقة عن طريق الفكر، ولكن من المستحيل أن نصل إلى ذلك عن طريق الخبرات الحسية.

ومن ثم يجب ألا نبحث فى الإدراك الحسى، بل فى ذلك الفعل الذى يقوم به العقل عند دراسة الموجودات. ويسمى أفلاطون هذا الفعل باسم الحكم (أو الاعتقاد). ولكن الحكم (أو الاعتقاد) قد يكون صادقاً أو كاذباً ولذلك اشترط سقراط أنه لكى يكون الحكم (أو الاعتقاد) معرفة ، فلا بد من أن يكون صادقاً.

وهنا قدم ثياتيتوس التعريف الثانى للمعرفة القائل إنها الحكم (أو الاعتقاد) الصادق. ولكن ما هو الحكم ؟ الجواب على لسان سقراط أنه حديث العقل مع نفسه حول أى شيء يبحثه. وعندما يفكر العقل، فإنه يطرح على نفسه أسئلة ويجيب عليها مرة بالإيجاب وأخرى بالنفى، وعندما يصل إلى قرار سواء ببطء أو بسرعة فإنه لا يشك فيه. وهذا هو الحكم. [25] ولكن سقراط يعترض على هذا التعريف الثانى للمعرفة ويشير إلى أن هناك فناً يبين أن المعرفة ليست هى الحكم أو الاعتقاد الصادق، وهو فن الخطباء والبلغاء فى الدفاع فى ساحات القضاء. إذ يقنع هؤلاء الخطباء من يستمعون إليهم ولكن لا يعلمونهم. وعندما يقتنع المحلفون بأشياء يمكن معرفتها فقط إذا رآها المرء، ولا يمكن معرفتها بطريقة أخرى، فإنهم لا يحكمون على هذه الأشياء حكماً يصدر عن معرفة، وإنما يأتى عن طريق السماع حتى وإن كان اقتناعهم صحيحاً وحكمهم جيداً. [26] وينتهى ثياتيتوس وسقراط فى هذه النقطة إلى أن الحكم (أو الاعتقاد) الصادق والمعرفة شيئان مختلفان.

ثم يتقدم ثياتيتوس بالتعريف الثالث للمعرفة قائلاً: إن المعرفة هى الاعتقاد الصادق المصحوب بتفسير أو برهان . ولكن ما هو المقصود بالتفسير أو البرهان الذى يضاف إلى الاعتقاد الصادق فيكون المعرفة فى صورتها الكاملة؟ الجواب عند سقراط أن التفسير أو البرهان له عدة معان يذكر منها ثلاثة هى أنه: [27]

1- الفكر المنعكس فى صورة منطوقة، أى توضيح أفكار المرء عن طريق الكلام بتعبيرات وأسماء، فالكلام يعكس الفكر كما لو كان فى مرآة أو على صفحة الماء.

2- فحص عناصر الشيء وحصرها.

3- السمة المميزة للشيء عن سائر الأشياء الأخرى.

غير أن سقراط الذى لا يقر لـه قرار ولا يكف عن توليد الأفكار يلفت نظر ثياتيتوس إلى أن هذا التعريف الأخير للمعرفة بالسمة المميزة التى تضاف إلى الظن الصادق حتى يتحول إلى معرفة لا تعنى سوى أننا إذا شئنا أن نحدد ماهية المعرفة،

فإنــه يتعيــن عليــنا أن نضيف المعرفة بالسمة المميزة إلى الظن الصادق الذى نملكه بالفعل، ومعنى هذا أننا ندور فى دائرة. وهذا الأمر خليق بأن نسميه، فى نظر سقراط، بحالــة الأعمى الذى يدل شخصاً ما على طريق. وتنتهى المحاورة بأن المعرفة ليست إدراكاً حسياً ولا اعتقاداً صادقاً ولا برهاناً يضاف إلى هذا الاعتقاد الصـادق.

ومــن نافلــة القــول أن نؤكد أن محاورة ثياتيتوس تقدم نفسها لنا على أنها محاولــة سلبية مخفقة، شأنها فى ذلك شأن محاورات أفلاطون المبكرة، فى العثور على تعريف للمعرفة. أما رأى أفلاطون الإيجابى فيتجلى فى محاورات أخرى فى مقدمتها الجمهورية حيث نراه يؤكد أن موضوع المعرفة ليس الجزئيات المحسوسة الــتى توجد فى عالم متغير ، وإنما المثل التى يدركها العقل إدراكاً مباشرًا. وعلى الــرغم من أن أفلاطون قد قصر "ثياتيتوس " على موضوع المعرفة، فإنه لم يهتم بمناقشة المسائل المتعلقة بتسويغ الاعتقاد، ولم يقدم رؤية واضحة لنظرية الصدق، زد علــى ذلــك أن حديث سقراط عن التفسير أو البرهان العقلى لم يكن دقيقاً كل الدقــة أو ملائمًــا تمام الملائمة؛ فهل يعنى البرهان تحليل المركب إلى عناصره؟ الجواب الذى نطمئن إليه هو النفى، فالبرهان شىء والتحليل شىء آخر.

5ـ مشكلة « جيتر» Gettier

ومهما يكن من أمر النتيجة السلبية التى انتهت إليها محاورة ثياتيتوس"، فإن المعــرفة فيها تكافؤ "الاعتقاد الصادق المصحوب بتقرير". والرؤية المعاصرة لهذا الــتعريف هـــى أن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ Justified true belief ؛ إذ اتفق كثير من الفلاسفة على أن الشخص لا يعرف قضية اللهم إلا إذا كانت هذه القضية صـــادقة، وأعتقد الشخص بهذه القضية، وكانت القضية مسوغة بالنسبة له. وهكذا فإن المعرفة القضوية لها ثلاثة عناصر ضرورية neceassary على انفراد وكافية sufficient بالاشــتراك معــاً، وهى الاعتقاد belief ، والصدق truth، والتسويغ justification، ولذلــك يســمى تعــريف المعــرفة القضوية على هذا النحو باسم

"التعريف الثلاثى للمعرفة" tripartite definition of knowledge، ويسمى أيضاً باسم "التحليل المعيارى" standard analysis . وحظى هذا التعريف الثلاثى للمعرفة بقدر كبير من التأييد من جانب بعض الفلاسفة المعاصرين يأتى فى مقدمتهم الفيلسوف والمنطقى الأمريكى "لويس" C.L. Lewis (1883 - 1964) والفيلسوف الإنجليزى "أير" A. J. Ayer (1910 - 1989) والفيلسوف الأمريكى "رودرك تشزم" Roderick Chisholm (1916 - 1999). ويؤيد "لويس" القول إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ وذلك في تحليله الآتى للمعرفة: من الضرورى أن تكون المعرفة حالة تقريرية للعقل، إذ لابد من أن تدل على، أو تشير إلى، شيء آخر غير ما يمكن اكتشافه فى الحالة العقلية ذاتها. زد على ذلك أن هذا الموقف الاعتقادى يجعل الزعم حقيقة. إنه يسلم نفسه للتقييم بوصفه صحيحاً أو غير صحيح عن طريق الرجوع إلى هذا الشيء الذى يدل عليه. وحالته كمعرفة، عن طريق هذا القصد، لا يمكن تحديدها من خلال فحص حالة العقل ذاتها وإنما فقط عن طريق علاقته بشيء آخر. ومن ناحية ثانية، لا يجب تصنيف الحالة الاعتقادية على أنها معرفة اللهم إلا إذا كانت ذات أساس أو سبب. ولابد من تمييزها ليس فقط من الاعتقاد الكاذب، بل وأيضاً من الاعتقاد الذى لا أساس له، ومن مجرد المصادفة المحظوظة للتقرير. المعرفة هى الاعتقاد الذى لا يكون صادقاً فقط. بل يكون أيضاً مسوغاً فى موقفه الاعتقادى.[28]

ويعرف "أير" المعرفة على أنها اعتقاد صادق حيث يملك المعتقد الحق فى أن يكون على يقين.[29] وإذا كان "أير" قد عرف المعرفة دون أن يصطنع إشارة صريحة إلى شرط التسويغ، فكذلك فعل "تشزم" الذى حدد المعرفة على أنها اعتقاد صادق حيث يملك المعتقد "دليلاً كافياً" فنراه يقرر فى كتابه "الإدراك" 1957 أن التعبير "يعرف س أن ق صادقة" يعنى (1) أن س يقبل ق ، (2) أن س يملك دليلاً كافياً على ق، (3) أن ق صادقة ..[30]

على أن التحليل المعيارى للمعرفة خضع لفحص عميق وعلى نطاق واسع

فــى السبعينات، ويمكن تأريخ بداية هذا الفحص بمقالة للفيلسوف الأمريكى "ادموند جيــتر" Edmund Gettier (1927 –) بعــنوان "هل المعرفة اعتقاد صادق مســوغ؟ "فى مجلة "تحليل" Analysis سنة 1963. وفى هذه المقالة الموجزة التى تتألف من ثلاث صفحات فقط قدم "جيتر" اعتراضاً مؤثراً كأشد ما يكون التأثير فى التحليل المعيارى للمعرفة.

إن أى تحلــيل للمعــرفة يبدأ بسؤال بسيط: ما الذى يجعل القول إن شخصا معيــناً يعــرف واقعــه قولاً صادقاً ؟ على سبيل المثال، ما الذى يجعل القول إن شخصاً معيناً يعرف أن القاهرة شمال الخرطوم قولاً صادقاً؟ إن الشىء الذى يجعل هــذا القــول صادقاً هو وجود واقعة أن القاهرة شمال الخرطوم والتى يتم تقريرها ببســاطة. وإذا لم تكن القاهرة شمال الخرطوم فى الواقع ، فإن "القول " إن شخصا قــد عرف أن القاهرة شمال الخرطوم لا يعد قولاً صادقاً. إذن "الصدق" فى الأشياء المعــروفة يمثل شرطاً للمعرفة الواقعية. وبالإضافة إلى ذلك، فمن المعقول القول إنــه إذا عــرف الشــخص حقــيقة معينة فإنه يكون قد اعتقد بها، وهذا هو شرط الاعــتقاد. ولكــن الشرطين القائلين إن الأشياء المعروفة تكون صادقة ويعتقد بها لا يكفيان للمعرفة حتى وإن كانا ضروريين. وخذ مثلاً يوضح هذه النقطة. هب أن شخصا قال لصاحبه وهما يشاهدان مصارعة الثيران التى تجرى فى بعض مناطق الجزيــرة العربــية: إن الثور الأسود سوف يفوز. وقال هذا نتيجة إحساس باطنى تؤســس علــيه اعــتقاده فيما قال. وفاز الثور الأسود. ولكن هذا الشخص لم يكن يعــرف أن هذا الثور سيفوز، وإنما كان يملك فحسب إحساساً باطنياً حالفه الحظ. ومــع ذلك فقد اعتقد بأنه سيفوز وكان اعتقاده صادقاً، وأنت ترى إذن أن الاعتقاد الصــادق لا يكفى للمعرفة، أما إذا كان هذا الشخص يملك شيئاً أكثر من الإحساس الباطــنى، وإذا أسس اعتقاده على أسباب جيدة مثل الحيوية والعنفوان الظاهر على الثور الأسود فى مقابل الاسترخاء الظاهر على الثور البنى المنافس، فإن الميل إلى

إنكـــار أن هـــذا الشخص قد عرف ما عرف سيكون ميلاً ضعيفاً إلى أبعد الحدود. وعلـــى هـــذا الـــنحو فـــإن امتلاك الأسباب الجيدة (أو قل التسويغ) يرفع الاعتقاد الصـــادق إلى مرتبة المعرفة. ولا عجب بعد ذلك أن يقال إن المعرفة هى الاعتقاد الصادق المسوغ.

و بـــرغم أن هذا التحليل يبدو معقولاً إلى حد كبير، فإن المثالين المضادين اللذين قدمهما "جيتر" قد أفقداه جانباً من معقوليته. وركز "جتير" تحليله البارع على إحـــدى المحاولات لصياغة الشروط الضرورية والكافية لمعرفة شخص ما لقضية معينة، وجاءت هذه المحاولة فى الصيغة المشهورة الآتية:

(س) يعرف أن (ق) إذا :

(1) كانت (ق) صادقة.

(2) كان (س) يعتقد بأن (ق).

(3) كان (س) مسوغا فى الاعتقاد بأن (ق).

وحـــاول "جيـــتر" أن يثبـــت مـــن خلال مثالين أن هذه الصيغة خاطئة لأن الشـــروط الـــثلاثة المتضمنة فيها لا تؤلف شرطاً "كافياً" لصدق القضية القائلة إن (س) يعـــرف أن (ق). ويقـــيم "جيـــتر" المثاليـــن المضادين على افتراضين حول التسويغ. الافتراض الأول هو أن المرء يمكن أن يكون مسوغاً فى الاعتقاد بقضية كاذبـــة. والافـــتراض الـــثانى هو أن التسويغ يتم الاحتفاظ به فى استدلال صحيح، بمعنى أنه إذا كان مسوغاً فى الاعتقاد بقضية، فإنه يكون مسوغاً فى الاعتقاد مهما يكـــن الشـــىء الـــذى يستنبطه من القضية تبعا لقوانين المنطق. ولقد أطلق "إيرفنج ثالبـــيرج" علـــى الافتراض الثانى اسم "مبدأ الاستنباط المتعلق بالتسويغ".[31] يقول "جتـــير": "ســـوف أبدأ بملاحظة نقطتين. أولاً، بسبب معنى "مسوغ" والذى فيه يعد كون (س) مسوغا فى الاعتقاد بـــ (ق) شرطاً ضرورياً لمعرفة (س) أن (ق)، من

الممكن أن يكون الشخص مسوغاً فى الاعتقاد بقضية تكون كاذبة فى الواقع. ثانياً، بالنسبة لأية قضية (ق)، إذا كان (س) مسوغا فى الاعتقاد بـ (ق)، و(ق) تستلزم (ك) و (س) يستنبط (ك) من (ق) ويقبل (ك) على أنها نتيجة هذا الاستنباط، فإن (س) يكون مسوغا فى الاعتقاد بـ (ك) ". [32]

ويقدم "جيتر" المثال الأول على النحو الآتى: هب أن محمداً ومصطفى تقدماً بطلب لشغل وظيفة معينة. ولنفترض أن محمداً يملك دليلاً قوياً على القضية العطفية الآتية:

(1) مصطفى هو الرجل الذى سوف يحصل على الوظيفة، مصطفى يملك فى محفظته عشر قطع من العملة المعدنية.

ويجوز أن يكون دليل محمد على (1) أن رئيس الشركة، وهو الشخص الموثوق به تمام الثقة، أكد له أن مصطفى سوف يقع عليه الاختيار فى نهاية الأمر، وأن محمداً قد عد قطع العملة المعدنية فى محفظة مصطفى منذ عشر دقائق. والقضية (1) تستلزم القضية :

(2) الرجل الذى سوف يحصل على الوظيفة لديه عشر قطع من العملة المعدنية فى محفظته.

ودعنا نفترض أن محمداً يدرك أن (1) تستلزم (2)، ويقبل (2) باعتبارها نتيجة لهذا اللزوم أو قل يقبلها على أساس (1) التى يملك دليلاً قوياً عليها. وفى هذه الحالة يكون محمد مسوغاً فى الاعتقاد بأن (2) صادقة. ومع ذلك قد يتصادف أن يحصل محمد نفسه على الوظيفة، وأن يملك بالمصادفة، وهو أمر مجهول بالنسبة له، عشر قطع معدنية فى محفظته. القضية (2) إذن صادقة، على الرغم من أن القضية (1) - التى استدل محمد منها على (2) - كاذبة. [33] وفى هذا المثال تتحقق الشروط الثلاثة الواجب توافرها فى تحليل المعرفة وهى:

أ - القضية (2) صادقة.

ب- يعتقد محمد بأن القضية (2) صادقة.

جـ- محمد مسوغ فى الاعتقاد بأن القضية (2) صادقة.

ومع ذلك فإن محمداً لا يعرف القضية (2)، لأن (2) صادقة بمقتضى عدد قطع العملة المعدنية فى محفظة (محمد)، على حين أن محمداً لا يعرف كم عدد قطع العملة المعدنية فى محفظته، وأسس اعتقاده بـ (2) على عدد قطع العملية المعدنية فى محفظة مصطفى، الذى يعتقد بصورة خاطئة أنه الرجل الذى سوف يحصل على الوظيفة. وبالتالى فإن تحليل المعرفة القائل بأنها اعتقاد صادق مسوغ هو تحليل ناقص من وجهة نظر "جيتر".

أما المثال الثانى الذى يقترحه "جيتر" فيقول فيه: دعنا نفترض أن محمداً يملك دليلاً قوياً على القضية الآتية:

(أ) مصطفى يملك سيارة فورد.

ويجوز أن يكون دليل محمد أنه يتذكر دائماً أن مصطفى يملك سيارة، وهى فورد دائماً، واقترح (مصطفى) على محمد أن يقوما برحلة يقود فيها مصطفى السيارة. دعنا نتخيل الآن أن محمداً لـه صديق آخر يدعى إبراهيم ويجهل محمد مكان صديقه جهلاً تاماً. ويختار محمد ثلاثة أسماء لأماكن اختياراً جزافياً تماماً. ويؤلف القضايا الثلاثة الآتية:

(ب) إما أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم فى القاهرة .

(ت) إما أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم فى دمشق .

(ث) إمام أن يملك مصطفى سيارة فورد، أو يكون إبراهيم فى القدس .

وتلزم كل قضية من هذه القضايا عن القضية (أ). ولنتخيل أن محمداً يدرك اللزوم فى كل قضية من هذه القضايا التى ألفها عن طريق (أ) ، ويتابع قبول القضايا (ب) و (ت) و (ث) على أساس (أ). لقد استدل محمد (ب)، (ت)، (ث)

مـــن القضية التى يملك دليلاً قوياً عليها. ومن ثم يكون **محمد** مسوغاً تسويغاً كاملاً فـــى الاعتقاد بكل قضية من هذه القضايا الثلاث. وبطبيعة الحال يملك محمد فكرة عن مكان إبراهيم .[34]

ولكـــن لنتخـــيل الآن أننا قبلنا شرطين إضافيين ، أولاً ، لا يملك مصطفى ســـيارة فـــورد، وإنما يقود فى الوقت الحالى سيارة مؤجرة. ثانياً ، حدث بالصدفة البحـــتة أمراً لم يكن محمد يعلم عنه شيئاً وهو أن المكان المذكور فى القضية (ت) هو بالفعل المكان الذى يوجد فيه إبراهيم. وإذا قبلنا هذين الشرطين، فإن محمدا "لا" يعرف أن (ت) صادقة، حتى لو تحققت الشروط الثلاثة للمعرفة وهى (ت) صادقة، و(2) يعـــتقد محمد أن (ت)، و(3) محمد مسوغ فى الاعتقاد بأن (ت) صادقة.[35] وينتهى "جيتر" إلى أن هذين المثالين يظهران أن التحليل المعيارى للمعرفة لا يقرر شرطا "كافيا" لمعرفة شخص ما بقضية معينة.

وقـــد يقع فى ظن بعض الناس أن مشكلة "جيتر" مختلقة وذات أهمية ثانوية، لأن أمثلـــته لهـــا مظهر التكلف أو الاصطناع . وعلى العكس من ذلك لم يكن من الصـــعب العثور على حالات تبدو طبيعية إلى أبعد الحدود وبالتالى توضح العموم فى مشكلة "جيتر". خذ مثلاً على ذلك. هب أن أحمد يملك دليلاً جيداً على أن زميله فـــى الحـــرم الجامعى اليوم. ويجوز أن يكون قد تحدث معه مساء أمس، ويعرف بالـــتالى أنـــه كان لساعات قليلة مضت فى أحسن صحة فيزيائية وعقلية، ويعرف أيضـــاً أنه يجب عليه أن يلقى محاضرة هذا الصباح، والتى لا يسمح لـــه ضميره المهـــنى وإخلاصـــه أن يـــروغ مـــنها، ويستثنى من ذلك التحول غير العادى فى الأحداث . ويستنتج أحمد بالتالى أن :

(1) زميلى يوجد فى الحرم الجامعى اليوم لإلقاء محاضرته.

ويلزم عن هذا ، هكذا يستدل أحمد ، أن :

(2) زميلى يوجد فى الحرم الجامعى اليوم .

والآن دعـــنا نفـــترض أن حادثة غير عادية قد وقعت مصادفة. وأن زميل أحمـــد قد تخلى تماماً عن اهتمامه بإلقاء محاضرته ولكنه مع ذلك يصل إلى مكتبه فـــى الحرم الجامعى لسبب مختلف تمام الاختلاف، إذ ربما جاء ليبحث عن حقيبة ســـفره. وفـــيما يـــتعلق بـــ (2) فإننا سنقول إنها صادقة، وإن أحمد يعتقد فى أنها صـــادقة، وإنه مسوغ فى اعتقاده. ومن الواضح أننا لن نقول إن أحمد (يعرف) أن (2) صادقة. (36)

6ـ موقف الفلاسفة من مشكلة جيتر

إذا شـــئنا أن نقدر المثالين اللذين قدمهما "جيتر" حق قدرهما، بحيث لا نغلو فـــى أهميتهما ولا نبخسهما شيئاً من هذه الأهمية، فلا بد من أن نزن معقولية القول إن المعـــرفة اعتقاد صادق مسوغ مقابل معقولية الافتراضين اللذين قدمهما "جيتر" واللذيـــن أســـلفنا الإشارة إليهما. فهل يتمتع الافتراضان بمعقولية أكثر من التحليل المعـــيارى للمعـــرفة أم أن العكس هو الصحيح؟ وإذا تبين أن الافتراضين يتمتعان بمعقولـــية ما، فماذا ترانا نفعل بالتحليل المعيارى؟ لقد اتخذ الفلاسفة إزاء المثالين المضادين اللذين قدمهما "جيتر" مواقف متنوعة أحياناً ومختلفة أحياناً أخرى أشد ما يكـــون الاخـــتلاف. فمنهم من وقف موقفاً معتدلاً إلى حد ما، ومنهم من قبل موقفاً متطرفاً. فأما المتطرفون فهم الفلاسفة الذين دفعهم الخلاف حول التحليل المعيارى للمعـــرفة إلـــى وضـــع حجـــج جديـــدة على الصور الأصلية من النزعة الشكية الابســـتمولوجية. (37) ولـــن نـــتوقف عند هذه الحجج الشكية الجديدة طالما أننا قد انطلقنا فى دراستنا من الفرض القائل بأن الإنسان يستطيع أن يملك المعرفة، ونرى أيضاً فى هذا السياق أن الأمثلة المضادة للتحليل المعيارى سواء التى قدمها "جيتر" أو الـــتى قدمها الفلاسفة من بعده لا تفضى إلى التخلى عن هذا التحليل، وإنما تدفع إلـــى تحســـينه وتنقيحه وتوضيحه. ومن هنا يأتى حديثنا عن الفلاسفة الذين اتخذوا الموقف المعتدل.

إن محاولـــة "جيتر" لنقد التحليل المعيارى دفعت الابستمولوجيين إلى تقليب هــذا التحلــيل ظاهرا لباطن بحيث لم يتركوا جانباً إلا أمعنوا النظر فيه، وهذا هو الجانــب الإيجــابى الذى ترتب على محاولة "جيتر". إذ سعى الابستمولوجيون إلى تنقــيح وتعديــل التحلــيل المعيارى بطرائق تجعله يتفادى المشكلات التى أثارها "جيــتر"، فاحــتفظ بعض الفلاسفة بشرطى الصدق والاعتقاد للمعرفة وحاولوا بعد ذلك إعادة تعريف وتحديد شرط التسويغ الكافى بصورة تجعله ينجو من الصعوبات الــتى واجهــته فــى محاولة "جيتر" . وجاءت أولى المحاولات فى ذلك على هيئة تعــريف نــوع التســويغ الــذى تتطلبه المعرفة على أنه تسويغ لا يؤيد الأكاذيب ولا يتضــمنها. غــير أن هــذا الحل السريع لمشكلة "جيتر" لم يكن حلاً نهائياً، إذ ســرعان ما ظهرت أمثلة أخرى مضادة، وجاءت ردود الفلاسفة عليها فى صورة تعديــلات وتنقــيحات إضــافية، ثــم قوبلت هذه التعديلات الجديدة بأمثلة مضادة، ولا يــزال الأمــر سجالاً بين التعديل والنقد. وغنى عن البيان أن لهذا الجدل حول تحلــيل مفهوم المعرفة ميزة كبرى، لأنه ألقى بأضواء شارحة ساطعة على جوانب مظلمة فى هذا المفهوم، وأخبرنا بأشياء عن المعرفة لم نكن نعرفها من قبل.

لقــد حــاول بعض الفلاسفة إثبات أن محاولة "جيتر" تخفق فى أداء مهمتها وهــى بيان عدم كفاية التحليل المعيارى، وسوف نعالج بعض هذه المحاولات. إذا نظــرنا إلى مثال "جيتر" الأول، وجدنا أن محمداً مسوغ فى قبول القضية العطفية (1) بالرغم من الحقيقة القائلة إن (1) قضية عطفية كاذبة. و هناك زعم مؤداه أنه إذا كــان الشخص مسوغاً فى قبول القضية (ق) ، فإن (ق) تكون صادقة. [38] ولو صــح هذا الزعم، فسوف نجتنب ببساطة المثالين اللذين قدمهما "جيتر". ولكن هذا الــزعم مشكوك فيه، ودليل ذلك أن الناس يملكون عادة ما يعد بصورة عادية دليلاً ممــتازاً علــى قضايا يتبين فى نهاية الأمر أنها كاذبة. خذ مثلاً يوضح هذا، امتلك الــناس فى قديم الزمان وسالف العصر والأوان دليلاً جيداً على الاعتقاد فى تقرير بطلــيموس عن الكون، وامتلكوا بالتالى دليلاً ممتازاً على القضية الكاذبة القائلة إن

الكواكـــب تتحرك فى مدارات دائرية. ونوع التسويغ المتضمن فى مثل هذه الحالة هو ما نسميه بصورة نموذجية بالتسويغ الاستقرائى inductive . وهناك ملمح نراه فـــى هـــذه الحـــالات هـــو أن الدليل الذى يشكل التسويغ ينسجم مع إنكار القضية المســـوغة، وإلا فـــإن التســـويغ سيكون استنباطياً deductive . وإذا صح الزعم موضـــوع البحـــث، فسوف يتبين أن كثيراً من التسويغات الاستقرائية لن توصف ببساطة على أنها "تسويغات" justifications على الإطلاق ، وهذا يتحدى الآراء المقبولة عن التسويغ .[39]

ويستطيع المرء أن يرد على مثال "جيتر" الأول من خلال التركيز على الدليل الـــذى يملكـــه محمد على القضية (2) والذى يتمثل فى القضية الكاذبة (1) . إن هذا الدلـــيل يخـــرق مـــبدأ عامـــا يقول إذا كانت القضية (ق) تسوغ شخصا فى الاعتقاد بالقضية (ك)، فإن (ق) صادقة.[40] وإذا كانت القضية (1) تسوغ القضية (2) بالنسبة لـــــ (محمـــد)، فإن (1) لابد من أن تكون صادقة طبقا لهذا المبدأ العام. وطالما أن القضـــية (1) كاذبـــة، فإن مثال "جيتر" الأول يخفق فى أداء مهمته، ويقف هذا المبدأ العـــام عقـــبة كـــأداء أمامه. وهكذا حاول كثير من الفلاسفة إثبات أن مثال "جيتر" لا يشـــكل مثالا مضادا للتحليل المعيارى عن طريق إثبات أن الاعتقاد لا يمكن تسويغه تسويغا كاملا عن طريق كونه مستنبطا من قضية كاذبة".[41]

ومـــع ذلـــك قدم بعض الفلاسفة أمثلة تشبه المثالين اللذين قدمهما "جيتر" ، وتـــتفادى فى الوقت نفسه مشكلة خرق هذا المبدأ العام المعقول . تأمل المثال الذى اقـــترحه لـــيرر يقول فيه: هب أن معلماً يتساءل عما إذا كان أى طالب فى فصله يملـــك سيارة فيرارى ، وبالإضافة إلى ذلك تصور أن المعلم يملك دليلاً قوياً على أن طالباً واحداً هو (أسامة) يملك فيرارى. ويقول أسامة إنه يملك فيرارى ويقودها، وتقـــرر أوراقـــه الرسمية ذلك. ولا يملك المعلم دليلاً على أن أى شخص آخر فى فصـــله يملـــك فيرارى. ومن المقدمة القائلة إن أسامة يملك فيرارى يستنتج المعلم النتـــيجة القائلة إن هناك شخصاً واحداً على الأقل فى فصله يملك فيرارى. وعلى هـــذا النحو ربما يكون الإنسان مسوغاً تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بهذه النتيجة مثلما

يكـــون المعلم مسوغاً فى الاعتقاد بأن أسامة يملك فيرارى. ولنتخيل الآن أن أسامة لا يملـــك فيرارى فى الواقع، وأنه كان يخدع معلمه وأصحابه بغية تحسين وضعه الاجـتماعى. ولنتخيل من ناحية ثانية أن طالبا آخر فى الفصل يملك فيرارى وهذا الطالـــب هـــو "عـــبد المنعم"، ولا يملك المعلم دليلاً أو أدنى معرفة بهذا. وفى هذه الحالـــة سيكون المعلم على صواب تماماً فى اعتقاده بأن هناك شخصاً واحداً على الأقل فى فصله يملك فيرارى. ولكن لن يكون أسامة هو الشخص الذى يظن المعلم أنـــه يملك فيرارى وإنما عبد المنعم بدلاً منه. وفى هذه الناحية سوف يملك المعلم اعتقاداً صادقاً مسوغاً تسويغاً كاملاً عندما يعتقد بأن هناك شخصا واحداً على الأقل فى فصله يملك فيرارى، ولكن لا يمكن القول إنه يعرف أن هذا صادق، لأن كونه على صواب ينشأ عن حظ أكثر مما ينشأ عن تسويغ جيد.(42)

ولكـــن الاعـــتراض الذى يواجه هذا المثال وغيره من الأمثلة التى تنسج على مـــنواله هـــو أن هـــذه الأمـــثلة المضـــادة ربما يتم الرد عليها عن طريق إثبات أن الاســـتدلال مـــن عـــبارة كاذبـــة لا يمكـــن أن ينتج أبداً تسويغاً كاملاً. غير أن هذا الاعـــتراض مردود عليه. فالمعلم فى المثال السابق يجوز أن يستدل أن هناك شخصاً واحـــداً فى فصله يملك فيرارى مباشرة من العبارات الصادقة حول أسامة والمتعلقة بالســـيارة الـــتى يقودها، من غير أن يقبل "العبارة الكاذبة" التى تقول إن أسامة يملك فـــيرارى. وإذا كـــان المعلم إنسانا بارعا ومهما فقط بالسؤال عما إذا كان هناك مالك واحـــد على الأقل لفيرارى من بين طلابه، فإنه ربما يستدل أن – على الرغم من أن دليله الوحيد على مالك فيرارى من بين طلابه هو ما يعرفه عن أسامة وسيارة معينة – هـــناك علـــى الأقـــل إمكانـــية القول بأن شخصاً آخر يملك فيرارى، ومن ثم من المـــأمون قـــبول العـــبارة العامة القائلة إن شخصاً واحداً على الأقل فى فصله يملك فـــيرارى أكثر من الزعم المحدد بأن أسامة يملك فيرارى. وبالتالى من غير استنتاج أن أســـامة يملك فيرارى يستنتج المعلم أن شخصاً واحداً على الأقل فى فصله يملك فـــيرارى . وتستمد هذه النتيجة من مجموعة من العبارات الصادقة تماماً حول أسامة والاعتـــبار القائل بأن شخصاً آخر فى الفصل، على قدر ما يعرف ، يملك فيرارى.

ولكـــن حـــتى هـــذا المستدل البارع لا يعرف أن هناك مالكاً واحداً لفيرارى من بين طلابــــه (طالما أنه لا يملك دليلاً ينصب على السبب فى أن العبارة هناك مالك واحد لفـــيرارى من بين الطلاب صادقة) وعلى هذا النحو، فإن الأمثلة المضادة للتحليل لا تعتمد بصورة جوهرية على الاستدلال من عبارة كاذبة. [43]

وهـــناك ســـبب آخـــر لرفض الفكرة القائلة إنه يجوز الرد على هذه الأمثلة المضــــادة عـــن طـــريق إثبات أن الاستدلال من عبارة كاذبة لا يمكن أن ينتج أبدا تســـويغاً كـــاملاً. قد نجد أمثلة تشبه هذه الأمثلة المضادة ولا يبدو أنها تتضمن أى استدلال. ولنأخذ المثال الذى ضربه "تشزم" فى كتابه "نظرية المعرفة" 1966؛ [44] هـــب أن هـــناك شخصاً نظر فى حقل قريب فوجد شيئاً ظن أنه خروف. وفى هذه الحالـــة ســـكون من الطبيعى النظر إلى الشخص على أنه مسوغ تسويغاً كاملاً فى الاعـــتقاد بأنـــه يـــرى خروفاً فى الحقل من غير أى استدلال على الإطلاق. ولكن تخيل الآن أن الشىء الذى اعتبره الشخص خروفاً ليس كذلك وإنما هو كلب. ومن ثـــم لا يعرف الشخص أنه رأى خروفاً. ومن ناحية ثانية، تخيل أن هناك شيئاً آخر قريباً من هذا الشخص ويراه أيضاً، ولكن لا يظن أن خروف، ويتصادف أن يكون خـــروفاً فى الواقع. فماذا أنت قائل فى مثل هذه الحالة؟ ألا تقول الحق أن الشخص يـــرى خـــروفاً، وأنه يعتقد اعتقاداً كامل التسويغ بأنه يرى خروفاً. ومع ذلك فإنك تقـــول أيضاً إنه "لا يعرف " أنه يرى خروفاً لأن ما يعتبره خروفاً لا يكون كذلك، والخروف الذى يراه لا يعتبره خروفاً.

لعلـــه قـــد اتضـــح لنا فى الحالتين السابقتين أن الإنسان يملك اعتقاداً صادقاً مســـوغا تسويغاً كاملاً ولكنه يفتقر إلى المعرفة ولا يستدل ما يعتقده من أية عبارة كاذبة. وفى محاولة لاجتناب هذه الأمثلة المضادة للتحليل المعيارى للمعرفة، ذهب بعـــض الفلاســـفة إلى ضرورة إضافة شرط رابع مؤداه أن التسويغ الكامل الذى يملكـــه الإنســـان بالنسبة لما يعتقده يجب ألا "يعتمد " على أية عبارة كاذبة، سواء كانت هذه العبارة مقدمة فى الاستدلال أم لا. ويقول هذا الشرط:

إذا كان (س) يعرف أن (ق)، فإن (س) يكون مسوغاً تسويغاً كاملاً في الاعتقاد بأن (ق) بطريقة ما لا تعتمد على أية عبارة كاذبة. (45)

إن الشرط السابق الذى يتلخص فى عبارة "التسويغ من غير كذب" يمكننا من إكمال التحليل المعيارى للمعرفة على النحو الآتى:

- يعرف (س أن (ق) إذا وفقط إذا:

(1) من الصدق أن (ق).

(2) اعتقد (س) بأن (ق).

(3) كان (س) مسوغاً تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بأن (ق).

(4) كان (س) مسوغاً تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بأن (ق) بطريقة ما لا تعتمد على أية عبارة كاذبة. (46)

لقد ناقشنا حتى الآن بعض المحاولات لتعديل التحليل المعيارى للمعرفة عن طريق الأخذ بعين الاعتبار دور القضايا الكاذبة فى دليل المرء أو فى استدلال المرء من الدليل. ولكن القول إن استدلال المرء لابد من أن يتضمن فقط مقدمات صادقة ربما لا يحل المشكلات التى أثارتها أمثلة "جيتر" وما جرى مجراها من أمثلة. وتساءل بعض الفلاسفة لماذا لا نسلك طريقاً مختلفة إذا كان دليل المرء هو تزويد المرء بالمعرفة. ولاحظ هؤلاء الفلاسفة بصورة صحيحة أن الدليل (د) الذى يملكه الشخص بالنسبة لقضية ما (ق) ربما يؤيد (ق) بأى درجة على طول مجال متصل من عديم القيمة إلى الحاسم (أو القاطع). ولوحظ أنه إذا كان دليل المرء أقل من الحاسم، فيبدو من الممكن دائماً أن القضية التى يقدم الدليل لتأييدها تكون صادقة بالمصادفة فقط. ويبدو أن هذه السمة تظل موجودة فى الحالات التى قدمها "جيتر". فى هذه الحالات نجد أن الشخص يملك دليلاً ممتازاً، ولكنه ليس حاسماً، على القضية (ق) التى اعتقد فيها، ويبدو مصادفة فحسب أن تكون (ق) صادقة.

ومــن الطبــيعى استنتاج أن الشخص يمكن أن يملك معرفة على أساس الدليل (د) فقــط إذا كان (د) قوياً إلى درجة تكفى لاستبعاد إمكانية المصادفة. وهذا يعنى أن (س) يملك معرفة بــ (ق) فقط إذا كان يملك أسباباً قاطعة للاعتقاد فى أن (ق).

ولاحــظ الفلاســفة بالفعل أن الحالات التى تأتى على غرار حالات "جيتر" تــنطوى علــى عنصــر مصادفة متضمن فى كون (س) على صواب بخصوص الحقــيقة القائلــة إن (ق) صادقة. وفى المثال الذى يصل فيه (س) (وهو محمد فى مثال "جيتر") إلى الاعتقاد بصورة صحيحة فى أن الرجل الذى سوف يحصل على الوظــيفة يملــك عشر قطع معدنية فى محفظته، يبدو عرضاً أنه على صواب فيما يــتعلق بهذا. وإذا كان من الأمور العرضية هكذا أن يكون (س) على صواب فى هــذه الحالات، جاز لنا القول بأن دليل (س) لا يمكن أن يكون حاسماً. وسبب ذلك أن (س) يمكــن أن يكون مخطئاً أيضاً إذا كان صوابه جاء عرضاً. (47) ومن هنا جــاء الاقتراح الآتى للتغلب على فكرة العرضية فى تحليل المعرفة: يملك الشخص (س) معــرفة بأن (ق) إذا وفقط إذا لم يكن من الأمور العرضية على الإطلاق أن يكون (س) على صواب فيما يتعلق بكون (ق) هى الحقيقة الواقعة.

وأخذ الفلاسفة يناقشون الفكرة القائلة بوجود علاقة "حاسمة" بين دليل المرء والقضية التى يعتقد فيها.(48) ومهما يكن من أمر خلافهم فى هذه النقطة، فقد ذهبوا إلــى أن الــرد الطبيعى على الأمثلة التى تأخذ أسلوب أمثلة "جيتر" هو اشتراط أن يكــون دلــيل المــرء على (ق) قوياً بصورة كافية إلى درجة لا يفسح معها مجالاً للخطأ، أو على الأقل لا يفسح مجالاً للصدفة. ولكن يبدو أن هذا الرد يتعارض مع رغــبة قويــة بصــورة متساوية لإفساح المجال أمام التسويغ الاستقرائى أو غير الحاسم فى أمثلة كثيرة للمعرفة.

وإحــدى الطرق التى يجوز بها أن نستوفى المطلبين السابقين، أى اشتراط أن يكــون دلــيل المــرء على (ق) قوياً بشكل لا يفسح مجالاً للخطأ، ولا يفسح مجالاً للصــدفة، هــى فرض شرط الاكتمال على دليلنا. وسوف يؤدى هذا إلى صورة مما

يسمى بشرط "الدليل الكلى" total evidence. وفى الحالة العادية يملك الشخص، إزاء قضـــية معيـــنة (ق)، جانباً من الدليل (د) الذى يكون ملائماً للقضية (ق). ولكن هذا الجانب من الدليل يكون ناقصاً بمعنى أن هناك حقائق إضافية كثيرة تكون ملائمة لـــ (ق) ولا يملكها الشخص. والآن دعنا نتأمل الشخص الذى يكون فى وضـع مثالى من الناحـــية الابســـتمولوجية فيما يتعلق بالقضية (ق): إنه يملك كل جزء من المعلومات الـــتى تكون ملائمة للسؤال عما إذا كانت القضية (ق) صادقة أم لا. ويجوز القول إن مـــثل هذه الشخص يعرف (ق) معرفة كلية. وبطبيعة الحال، فإن هذا الشخص إما أن يعـــرف أن (ق) صـــادقة أو يعرف أنها كاذبة. ونستطيع أن نحدد الفكرة القوية عن الدلـــيل الكلى بالطريقة الآتية: يكون دليل (س) على (ق) دليلاً كلياً إذا وفقط إذا كان س يعرف (ق) معرفة كلية. ومع ذلك فإن الافتراض المأمون الحذر هو أنه لا يوجد شـــخص يعـــرف (ق) معـــرفة كلية فيما يتعلق بأى (ق)، ولا حتى حيث تكون (ق) قضية ما يعرف هذا الشخص أنها صادقة. وحتى عندما نعرف قضية ما (ق) فسوف توجد دائما معلومات معينة ملائمة لـــ (ق) ولا نملكها. [49]

إن هـــذه الاعتبارات تأخذنا إلى نوع ضعيف من شرط الدليل الكلى. ويجوز القـــول عندما يعرف الشخص أن (ق) على أساس جانب معين من الدليل (د)، فإن الدلـــيل (د) لابد من أن يكون كاملاً بصورة كافية إلى درجة أنه لا توجد إضافات أخـــرى إلى (د) تؤدى إلى فقد التسويغ ومن ثم فقد معرفة أن (ق). ويجوز التعبير عـــن هذا بالقول إذا كان الشخص يملك معرفة، فإن التسويغ لدى هذا الشخص لابد مـــن أن يكـــون قوياً بصورة كافية إلى درجة أنه لا يكون قابلا لأن يكون "ملغياً" defeated عـــن طـــريق دليل لا يملكه. وسميت هذه الوجهة من النظر باسم تحليل "قابلية الإلغاء defeasibility للمعرفة". [50]

لقـــد قام مفهوم قابلية الإلغاء بدور مهم فى فلسفة الأخلاق وذلك عند تطبيقه علـــى مفاهيم أساسية من قبيل "الواجب" و "الإلزام" و "المسئولية"، ويتعذر أن نفهم التميـــيز بين الإلزام الظاهرى والإلزام المطلق من غير أن نملك فكرة واضحة عن

قابلية الإلغاء. فهذه المفاهيم الأساسية فى الأخلاق يمكن إلغاء قابليتها للتطبيق فى ظروف معينة. خذ الواجب مثلاً، تجد أن هناك واجباً مطلقاً يقع على عاتق الإنسان بأن يرد البضائع المسروقة إلى أصحابها، لكن هذا الواجب المطلق يتم إلغاؤه فى ظروف معينة عندما يؤدى هذا الفعل إلى مصائب وكوارث. فإذا كان الواجب يقتضى منك أن ترد المسدس المسروق إلى صاحبه، فإن هذا الواجب يتم إلغاؤه إذا عرفت أن صاحبه فى حالة عقلية انتحارية أو انخرط فى معركة حامية الوطيس مع الجيران.

وعندما أرقت الفلاسفة مشكلة تحليل مفهوم المعرفة، لجأ بعضهم إلى مفهوم قابلية الإلغاء ونقلوه من الأخلاق إلى الابستمولوجيا، واعتبروه بمثابة الشرط الرابع للمعرفة، وبالتالى نظروا إلى المعرفة فى حدود قابلية الإلغاء على أنها اعتقاد صادق مسوغ لم يتم إلغاؤه.

وإذا طبقنا فكرة قابلية الإلغاء على التسويغ، جاز لنا أن نقول إن الشخص (س) يكون مسوغاً عن طريق الدليل (د) فى الاعتقاد بالقضية (ق). ومع ذلك ربما توجد معلومات إضافية ملائمة للقضية (ق) ولنرمز لها بالرمز "د" والتى تؤدى إلى إلغاء قوة (د)، وإذا توصل (س) إلى امتلاك "د" أيضاً، فإنه لن يكون مسوغاً فى الاعتقاد بـ (ق). وسوف نقول إذن إن التسويغ الأصلى (د) لدى (س) للاعتقاد بـ(ق) ألغاه "د". ونستطيع أن نعبر عن ذلك بطريقة أخرى، إذا افترضنا أن (س) يملك الدليل (د) على (ق)، وكان (س) مسوغاً بمقتضى (د) فى الاعتقاد بـ (ق)، فإن هذا التسويغ يكون قابلاً للإلغاء إذا وجدت قضية أخرى صادقة ذات صلة بـ(ق) ولتكن (ك) مثلاً، بحيث إذا توصل (س) إلى امتلاك (ك) كدليل إضافى، فإن (س) لن يكون مسوغاً فى الاعتقاد بأن (ق). وإن شئت أن توجز كل هذا فى عبارة واحدة، قل إن التسويغ الذى تملكه (ق) بالنسبة لـ (س) على أساس الدليل (د) يكون "قابلاً للإلغاء" عندما يستطيع الدليل الموسع أن ينقص من تسويغ (ق).

ولعلك تلاحظ معى أن انتقادات "جيتر" للتحليل المعيارى قد أدت إلى

تطورات جادة وخطيرة في الابستمولوجيا، وأن الغالبية العظمى من الابستمولوجيين قد استجابوا لها عن طريق البحث عن شرط رابع للمعرفة، وأن البحث عن هذا الشرط الرابع قد سيطر على الدرس الابستمولوجي منذ أن نشر "جيتر" مقالته سنة 1963 وحتى نهاية السبعينات. والحق الذي لا مراء فيه أن الابستمولوجيين قد تعلموا الكثير من هذه البحوث المعرفية فيما يتعلق بطبيعة المعرفة، ولكنهم لم يصلوا إلى إجماع في الرأي على شرط رابع واحد ووحيد. ومهما تكن قيمة هذا الجدل الابستمولوجي فإن له قيمة عظيمة في رأينا، وهي أنه قد دفع الفلاسفة إلى تقديم تقرير واضح عن مفهوم المعرفة وعن المفاهيم التي يتضمنها وهي الاعتقاد، والصدق، والتسويغ. ونظرا لأن السمة الغالبة على الفلسفة المعاصرة هي المنهج التحليلي، فلا غرابة في أن ترى الفلاسفة وقد قنعوا بالعناية بمفهوم واحد بعينه، فمنهم من عني بالصدق، ومنهم من اهتم بالاعتقاد، ومنهم من حفل بالتسويغ. ولست أجاوز الحق في شيء إذا قلت إن المفهوم الذي حير الفلاسفة وحظي بنصيب الأسد في مناقشاتهم، ولم يصلوا فيه إلى رأي يطمئنون إليه – إن اطمئن الفلاسفة إلى رأي – هو التسويغ.

هوامش الفصل الأول

(1) ريتشـــارد رورتي (1931 –   ) فيلسوف أمريكي معاصر. تلقى تعليمه في جامعة شـــيكاغو، وحصـــل على الدكتوراه من جامعة ييل، ودرس في جامعة برنستون في الفترة ما بين 1961 و 1982 وهو العام الذي انتقل فيه إلى جامعة فرجينيا ولا يزال يعمل فيها أستاذاً للعلوم الإنسانية . وبدأ رورتي حياته الفكرية فيلسوفاً تحليلياً، ولكنه أصـــبح فـــيما بعد ناقداً للتقليد التحليلي وبخاصة مسائل الابستمولوجيا والموضوعية والصـــدق. ويطور مع غيره من الفلاسفة رؤية للبراجماتية تعرف باسم: "البراجماتية الجديدة" New Progmatism. وتغلب على كتاباته المناقشات النقدية لأراء الفلاسفة المعاصـــرين مثل كواين وديفيدسون وبتنام وسيرل ودريدا وهبرماس وغيرهم. ومن أبـــرز كـــتاباته "الفلســـفة ومـــرآة الطبـــيعة" 1979 و"نتائج البراجماتية " 1982، و"الموضوعية، والنسبية، والصدق: بحوث فلسفية ، المجلد الأول " 1991، و"مقالات في هيدجر وآخرين: بحوث فلسفية، المجلد الثاني" 1991، و"الصدق والتقدم: بحوث فلســـفية، المجلـــد الثالث" 1998، وآخر ما صدر لـــه حتى كتابة هذه السطور كتاب "الفلسفة والأمل الاجتماعي" 2000.

(2) Michael Williams, "death of epistemology" in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, UK. USA: Blackwell, 1992, p. 88 and M. Williams, Groundless Belief, New Haven, Yale Uiversity Press, 1977, and R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton: Princeton University press 1980, chapter 3.

وفـــي مناقشة النزعات الشكية والرد عليها، انظر: د. محمود زيدان، نظرية المعرفة عـــند مفكـــرى الإســـلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، الطبعة الأولى، بيروت: دار النهضة العربية، 1989، ص 27 – 54.

(3) Keith Lehrer, Knowledge, Oxford: Clarendon Press, 1974, pp. 1-2.

(4) Ibid, p. 2.

(5)Ibid, pp. 2-3.

وانظر في تحليل المعرفة:

Robert K. Shope, " Conditions and Analysis of Knowledge, in Paul Moser (ed.), The Oxford Handbook of Epistemology, Oxford: Oxford University Press, 2002, ch.1

(6) انظـــر في ذلك : ابن منظور ، لسان العرب، الجزء 32، دار المعارف، القاهرة، دون تـــاريخ، ص2898 –2900. والزمخشـــري، أســـاس البلاغة، دار الشعب، القاهرة، 1960، ص 653.

(7) Gilbert Rye, The concept of Mind, London : Penguin Books, 1970, chapter II.

(8) See David B. Marteńs, "Knowledge by acquaintance / by description", in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, pp. 237-240.

(9) B. Russell, The Problems of Philosophy, Oxford Univesity Press, 1912, p. 46. and B. Russell, Our knowledge of the External World, revised edition, London: Allen and Unwin, 1929, p. 115.

(10) R. Audi, (General editor), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 1995, p. 234.

(11) I. Kant, Critique of Pure Reason, translated by N. K. Smith, London: Macmillan, New York, St. Martin's Press, 1958, Introduction IV, p. 43.

(12) Ibid, P. 48.

(13) Ibid, P. 43

(14) H. Putnam, Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol. 1, Second edition, Cambridge : Cambridge University Press, 1979, pp. 60-78.

(15) See P. Benacerral, "Mathematical Truth', Journal of Philosophy, 70, 1973, pp. 661-679.

(16) See P. Kitcher, The Nature of Mathematial knowledge, Oxford: Oxford University Press, 1983; and see also A., Casullo, "Necessity, Certainty, and the a Priori", Candian Journal of Philosophy, 18, 1988, pp. 43-66.

وانظر فى الخلاف بين النزعة التجريبية والنزعة العقلية فى دراسة الرياضيات:
روبـــير بلانشيه، نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا)، ترجمة د. حسن عبدالحميد، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1986، ص 115 ـ 122.

(17) W. V. Quine, Theories and Things, second printing, Cambridge, Massachusetts, : A Bradford Book, MIT press, 1985, p. 70.

(18) Alex Orenstein, Willard Van Orman, Boston: Twayne Publishers, 1977, p. 81.

(19) Ibid., p. 82.

(20) Ibid., p. 82.

(21) W. V. Quine, From A Logical Point of View. Second edition, New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963, p. 43.

(22) W. V. Quine, Mathematical Logic. revised edition, Cambridge: Harvard University Press, 1961, p. 3.

وفـــى تفصيل نزعة الكلية ورفض المعرفة الأولية ، انظر كتابنا فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كواين، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة،1995، ص 78-88.

(23) Plato, Theaetetus, translated with Notes by John McDowell, Oxford: Clarendon Press, 1985, 146 b. p. 6.

(24) Ibid, 151e, p. 15.

(25) Ibid, 190 b, p. 75.

(26) Ibid, 201 c, p. 93.

(27) Ibid, 206 d, p. 102. 206 e, p. 103. 208 e, p. 105.

(28) C. I. Lewis, Analysis of knowledge and Valuation, second printing. La Salle, Illinois: the Open Court Publishing Company, 1950, p. 9.

(29) A. J. Ayer, The Problem of Knowledge, London, : Macmillan, 1956, p. 35.

(30) R. Chisholm, Perceiving : A Philosophical Study, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957, p. 16.

(31) Irving Thalberg, "In defence of Justified True Belief", Journal of Philosophy, 66, 1969, p. 796.

(32) Edmund L. Gettier, "1s Justified True Belief knowledge ?", in A. Griffiths, Phillips (ed.), knowledge and Belief, London: Oxford University Press, 1968, p. 145.

(33) Ibid, p. 145.

(34) Ibid, pp. 145-146.

(35) Ibid, p. 146.

(36) D. J. O'Connor, and Brian Carr, Introduction to Theory of Knowledge , the Harvester Press, 1982, p. 80.

(37) انظـــر فى الحجج الجديدة لتأييد النزعة الشكية الابستمولوجية التى ظهرت بعد مقالة "جيتر":

- G. S. Pappas, "Some Forms of Epistemological Scepticism", in Essays of knowledge and Justification, edited by G. S. Pappas and M. Swain, Ithaca, NY: Cornel University Press, 1978, pp. 309-316. and Peter Unger, "A Defense of Scepticism", Philosophical Review, 80, 1971, pp. 198-219.

(38) Robert Almeder, "Truth and Evidence", Philosophical Quarterly, 24, 1974, pp. 365-368.

(39) G.S. Pappas, and M. Swain, (eds.) Essays on knowledge and Justification, introduction, p. 13.

(40) R. Meyers, and K. Stern, "knowledge without Paradox", Journal of Philosophy , 70, 1973, pp. 147-160.

(41) charles Pailthorp, "knowledge as Justified True Belief", Review of Metaphysics, xxiii, 1969, pp. 25-47. and see Irving Thalberg, "In Defense of Justified True Belief", pp. 794-803.

(42) K. Lehrer, Knowledge, pp. 18-19.

(43) Ibid, pp. 19-20.

(44) R. M. Chsholm, Theory of knowledge , 1966, p. 23.

(45) K. Lehrer, Knowledge, p. 21.

(46) Ibid, p. 21.

(47) G. S. Pappas, and M. Swain, (eds.): Essays on knowledge and Justification, Introduction, p. 19.

(48) See Fred Dretske, "Conclusive Reasons" in S. George, and

M. Swain, (eds.), Essays on knowledge and Justification, pp. 55-56. and see in this book, G. S. Pappas, and M. Swain, "Some Conclusive Reasons Against" Conclusive Reasons", pp. 61-66.

(49) G. S. Pappas, and M. Swain, (eds.), Essays on knowledge and Justification, Introduction, pp. 26-27.

(50) Ibid, p. 27.

وقدمت طريقة قابلية الإلغاء بصورة أو بأخرى فى مجموعة من الدراسات هى :

1- Keith Lehrer, and Thomas Paxson, " Knowledge: undefeated Justified True Belief ", in G. S. Pappas, and M. Swain, (eds.), Essays on knowledge and Justification, pp. 146-154.

2- Annis, David, "Knowledge and Defeasibility", in G. Pappas S. and M. Swain, (eds.) OP. Cit., pp. 155-159.

3- Swain, Marshall, "Epistemic Defeasibility", in G. S. Pappas, and M. Swain, (eds.), Op. Cit., pp. 160-183.

الفصل الثاني

الاعتقاد

1ـ جدل حول الاعتقاد

2ـ نظريات الاعتقاد :

2 ـ 1 الاعتقاد بوصفه فعلاً عقلياً .

2 ـ 2 الاعتقاد بوصفه استعداداً سلوكياً .

2 ـ 3 الاعتقاد بوصفه حالة عقلية .

3ـ شرط التسويغ .

1- جدل حول الاعتقاد

الاعتقاد فى اللغة من العقد، والعقد نقيض الحل. والعقد يدل على الشدة والوثوق فى الأمر، ومنه عقد البيع وعقد الزواج. والاعتقاد بالمعنى الدينى يعنى التصديق بفكرة واعتناقها بيقين. والاعتقاد بالمعنى الفلسفى بصفة عامة هو اعتناق فكرة والتسليم بصحتها، ويقوم على اعتبارات اجتماعية أو وجدانية أو عقلية. والاعتقاد درجات أعلاها وأقواها الاعتقاد الراسخ الجازم وهو اليقين وأدناها وأضعفها هو الظن والرأى.

والاعتقاد بالمعنى الابستمولوجى هو موقف عقلى تجاه قضية من القضايا. وهو فكرة تسيطر على إنسان بحيث يهتم بها، وربما تدفعه إلى سلوك ينسجم معها. يستطيع الإنسان أن يفسر اعتقاده بفكرة ما فى بعض الأحيان، ولا يستطيع ذلك فى أحيان أخرى. الاعتقادات التى يكونها الشخص بنفسه تدخل فى الجانب الأول ويجوز أن نسميها اعتقادات شخصية. والاعتقادات التى يقتسمها المرء مع أفراد مجتمعه تدخل فى الجانب الثانى ويجوز أن نسميها اعتقادات جمعية. فأنا اعتقد أننى أصحح أوراق الطلاب بدقة وعدل، واعتقد أننى حريص عليهم وناصح لهم. ومثل هذه الاعتقادات أستطيع أن أقدم لها تفسيراً. ولكن الإنسان قد يعتقد أحياناً فى أمور لا يملك لها تفسيراً مثل الاعتقاد بأن إسرائيل دست السم للرئيس الفلسطينى ياسر عرفات.

يقرر شرط الاعتقاد أن أى شخص يعرف (ق) (حيث تدل (ق) على قضية أو عبارة معينة لابد من أن يعتقد بها. ومن ثم إذا زعمت لك على نحو خادع أننى أعرف أن السماء قد أمطرت بالأمس عندما لا أعتقد بذلك، فأنا لا أعرف أن السماء قد أمطرت بالأمس، حتى لو أمطرت بالفعل. وبعبارة أخرى، إذا كنت لا أعتقد أن الحديد يتمدد بالحرارة، فأنا لا أعرف أن الحديد يتمدد بالحرارة. ومن ثم يمكن التعبير عن شرط الاعتقاد بالصيغة الشرطية التالية:

إذا كان المرء يعرف أن (ق)، فإن المرء يعتقد أن (ق).

ومـــن الواضح أنك لا تصادف من يحاول البرهنة على أن الاعتقاد يمثل شرطاً "كافـياً" للمعرفة، سواء في صورة أن الاعتقاد بشيء ما يستلزم معرفته، أو في صورة أن الاعـتقاد بأن المرء يعرف شيئا ما يستلزم أن يعرفه المرء. إذ يستطيع الإنسان أن يعـتقد فيما لا يكون صحيحاً أو ما لا يكون صادقاً، على حين أن ما يعرفه المرء لابد من أن يكون صحيحاً. لقد اعتقد في سالف الأيام أن الشمس تدور حول الأرض اعتقاداً راسـخاً وعلـى نطـاق واسع مثلما يعتقد الآن بأن الأرض تدور حول الشمس. ولكن الاعـتقاد الأخير فقط يمكن أن يكون معروفاً دائماً لأنه هو الصحيح أو المطابق للواقع. وهكـذا علـى حيـن يكون الاعتقاد الكاذب أو غير الصحيح شائعاً تماماً، فإن المعرفة الكاذبـة أو غـير الصحيحة تكون محالة. وإذا لم يكن الاعتقاد شرطاً "كافياً" للمعرفة، فهـل يمثل شرطاً "ضرورياً" لها؟ إن كثيرا من الفلاسفة الذين يوافقون على أن المعرفة لا تستلزم اليقين، سوف يصرون مع ذلك على أن المعرفة تستلزم الاعتقاد.[1]

إن الخـلاف حول شرط الاعتقاد ينشأ في البداية من الخلاف حول معنى كلمة "يعـتقد"، لأن كلمـة "يعـتقد" شأنها في ذلك شأن كلمة "يعرف" لها أكثر من معنى. والغمـوض الأساسي في هذه الكلمة الذي يؤثر في تحليلنا يتعلق بقوة "الاقتناع" التي يتضـمنها القول إن شخصاً يعتقد بشيء ما. وأصر بعض الفلاسفة على أن الإنسان ربما يعرف أن شيئاً ما يكون صادقاً حتى لو افتقر إلى اقتناع بصدقه، على حين أكد آخـرون – فـي وجهـة نظر مضادة تماماً – أن المرء لا يعرف أن شيئاً ما يكون صادقاً إلا عندما يكون على ثقة أو يقين من صدق ما يعتقد به. وعلى هذا النحو أنكر بعـض الفلاسفة شرط الاعتقاد على أساس أن الإنسان ربما يعرف أن شيئاً ما يكون صـادقاً ولا يعتقد فيه على الإطلاق. وأكد آخرون أنه لكي يعرف المرء أن شيء ما يكون صادقاً لابد من أن يعتقد في أنه صادق مع يقين جدير بالاعتبار.[2]

وهـناك اعتراضـات على شرط الاعتقاد تعتمد على حقائق معينة للاستعمال اللغـوي. علـى سـبيل المـثال مـن المعقول وأحياناً من الصحيح تماماً القول "أنا

لا أعتقد بهذا، أنا أعرفه " أو "إنه لا يعتقد بهذا، إنه يعرفه". وهذه المحاولة تسعى لإثبات أنه من غير المتسق القول معاً إن الشخص يعرف أن (ق) وإنه يعتقد بأن (ق). ومن ثم فإن المعرفة لا تستلزم الاعتقاد. ولكن هذا الكلام المعقول والصحيح أحياناً لا يستلزم أن شرط الاعتقاد كاذب. والسبب الذى يجعل من المعقول أن تقول كلاماً كهذا يدخل فى باب البلاغة أكثر مما يدخل فى باب المنطق. ذلك أن معقولية القول "أنا لا أعتقد بهذا، أنا أعرفه" لا ترجع إلى أنه من غير المتسق منطقياً القول إن الإنسان يعتقد بما يعرفه، بل ترجع بالأحرى إلى أن هذه طريقة توكيدية لقول: "أنا لا أعتقد فقط بهذا، أنا أعرفه". ويمكن أن نضرب لذلك مثلاً يوضحه. هب أن شاعراً شاباً عرض قصيدته على ناقد ليعرف رأيه فيها، وبعد أن فحصها الناقد قال: " هذه ليس قصيدة، إنها معلقة". هذا القول يفهم فهماً حسناً فى إطار البلاغة وليس المنطق، لأن ما يريد أن يقوله الناقد: إن ما كتبته يا بنى ليس قصيدة فحسب، وإنما هو أرفع من أن يكون قصيدة ويستحق أن يكون معلقة. ومن ثم لا يوجد تناقض، فالمعلقة قصيدة وزيادة. وحالما نفهم بلاغة المنطوق التوكيدى، يتلاشى الاتهام بعدم الاتساق المنطقى.

على أن هناك اعتراضاً آخر على شرط الاعتقاد يرتكز كذلك على اعتبارات الاستعمال اللغوى، ولكنه أكثر تعقيداً من سابقه، ويستمد من كتابات الفيلسوف الإنجليزى "جون أوستن" J. L. Austin (19911 - 1960) ويرتكز بخاصة على مقالة "العقول الأخرى" 1946. لقد قارن أوستن التعبير "أنا أعد" بالتعبير "أنا أعرف"، وذهب إلى أن النطق بهذه التعبيرات هو أداء performance لشعيرة معينة تغير من علاقات المرء بالآخرين. ونستطيع أن نفهم الوظيفة "الأدائية" للتعبير "أنا أعرف" فهماً حسناً إذا ناقشنا بعض الأمثلة التى يضربها أوستن لما أطلق عليه اسم "المنطوقات الأدائية" performative utterances. خذ التعبير "أنا أعد"، مثلاً، تجد أن الإنسان حينما يقول "أنا أعد"، فإنه لا يقول قولاً وإنما ينجز فعلاً هو إعطاء الوعد. وهو لا يسعى إلى تقرير شىء، ولا يصف نفسه على أنه يعطى وعداً، وإنما اهتمامه

الأساسي أنه يعطي وعداً. ومن الواضح أن استعمال المتكلم المفرد في زمن المضارع له خصوصية في هذا المجال. فإذا استعمل المرء ضمير الغائب قائلاً: "إنه يعد"، فإنه يصف أو يقرر ما يفعله شخص آخر. وإذا جاء الاستعمال في صيغة المتكلم في زمن الماضي "لقد وعدت"، فإنه يصف شيئاً سبق أن قام به. ويرى أوستن أنه عندما أقول "أنا أعد" فأنا لا أخبرك فحسب بما أعتزم فعله، "ولكن عن طريق استعمال هذه الصيغة (أداء هذه الشعيرة)، فإنني ألزم نفسي أمام الآخرين وأخاطر بسمعتي بطريقة جديدة". [3] ثم قارن أوستن بين التعبيرين "أنا أعد" و"أنا أعرف"، ورأى أن القول "أنا أعرف" ليس وصفا، وإنما هو قيام بعمل جديد، يقول: "عندما أقول "أنا أعرف" فإنني أعطي الآخرين كلمتي؛ إنني أقدم للآخرين قدرتي على القول بأن (س هي ص)". [4] ثم ينتهي أوستن إلى نتيجة مؤداها : "إن افتراض أن "أنا أعرف" عبارة وصفية هو مثال واحد للمغالطة الوصفية descriptive fallacy الشائعة هكذا في الفلسفة. وحتى لو كانت لغة معينة وصفية بصورة محضة الآن، فإن اللغة لم تكن في الأصل هكذا... إن نطق العبارات الشعائرية الواضحة، في مناسبات ملائمة، ليس "وصفا" للفعل الذي نقوم به، بل (أداء له)". [5]

ولقد فهمت ملاحظات أوستن هذه على أنها تؤيد إنكار شرط الاعتقاد، وذلك على أساس أنه إذا قبلنا شرط الاعتقاد فلا بد من التسليم بأنه عندما يقول الإنسان "أنا أعرف" فإنه يصف حالته على أنها حالة للاعتقاد. وطالما أنه لا يصف نفسه على الإطلاق، وإنما يؤدي شعيرة معرفية – تبعا لأوستن – فإنه لا يدل على أنه في حالة اعتقاد.[6]

وبرغم أننا لا نستطيع أن نقلل من شأن النتائج المترتبة على فكرة أوستن عن الوظيفة الأدائية للتعبير "أنا أعرف" – مثل القول بأن التعبير "أنا أعرف" يتجاوز التعبير "أنا أعتقد" في نوع الالتزام الذي يقدمه للمستمع، لأن "أنا أعرف" تقدم ضماناً، على حين أن "أنا أعتقد" ربما تعني "لا تعول كثيرا على كلامي" – نقول برغم قيمة فكرة أوستن هذه، فإننا نميل إلى الرأي القائل إن الإنسان قد يستعمل التعبير الواحد

لإنجاز مهمتين فى نفس الوقت، المهمة الأدائية والمهمة الوصفية. فلو قلت مثلاً: "أنا أرغب فى كذا"، فإن قولى ربما يقوم بوظيفتين: وظيفة الإخبار بشىء عنى، ووظيفة أخـــرى هـــى أنـــنى أحملك علي أن تفعل شيئاً ما. وبصورة مماثلة فإن التعبير "أنا أعرف أن ق " يقوم بوظيفتين : وظيفة تقديم ضمان لك ووظيفة الإخبار بشىء عنى، أى أنه يقوم بالمعنى الأدائى والمعنى الوصفى فى وقت واحد.

وإن شــئت أن تضـــع ذلـــك بعبارة أخرى، تساءل معى: هل الشخص الذى يحـــاول البرهنة على أن استعمال "أنا أعرف" لا يمثل استعمالاً وصفياً لأنه أدائى يقع فـــى المغالطـــة الأدائـــية performative fallacy؟ والجواب نعم. لأنه حتى لو كان أوســـتن علـــى صواب فى التوكيد على أنه عندما أقول "أنا أعرف أن س هى ص"، فإنـــنى أقـــدم للآخرين قدرتى على القول بأن س هى ص، فإن أداء هذا الفعل ينسجم تمـــام الانســـجام مع وصف المرء لنفسه على أنه يعتقد بتسويغ كامل فى أن س هى ص. وبـــالفعل فإن افتراض أننى أصف نفسى هكذا عندما أقول: " أنا أعرف أن س هـــى ص" يساعد فى تفسير الطريقة التى أقدم بها للآخرين قدرتى على القول بأن س هى ص من خلال القول " أنا أعرف أن س هى ص ". [7]

ولقـــد أكـــد "تشزم" على انسجام الاستعمال الوصفى للكلمات أو التعبيرات مع الاستعمال الأدائى لها عندما قال: "افتراض أن أداء الوظيفة غير الوصفية غير متسق مع الأداء المتزامن للوظيفة الوصفية، يجوز أن يسمى (بالمغالطة الأدائية)".[8]

وهكـــذا نرى أن الاستعانة بالاستعمال اللغوى للكلمتين "أعرف " و "أعتقد" فى الاعتراضـــين السابقين لا يفضى إلى إنكار شرط الاعتقاد، لأن "التوكيد" الخاص فى الاســـتعمال الوارد فى الاعتراض الأول، و"الأداء" الخاص فى الاستعمال الوارد فى الاعـــتراض الثانى يتسقان تمام الاتساق مع افتراض أن المرء الذى يقول إنه يعرف أن (ق) يقول شيئاً يستلزم أنه يعتقد بأن (ق).

ويحســـن بـــنا أن نشـــير إلـــى نقطتين تلقيان بضوء على مفهوم الاعتقاد قبل معالجـــة نظـــريات الاعتقاد. تتمثل النقطة الأولى فى التمييز بين الاعتقاد الفعلى فى

(ق) والقضـــية (ق) ذاتهـــا. وســـوف نستعمل بداية كلمة "اعتقاد" للدلالة على موقف عقلـــى أو فاعلـــية عقلـــية ونفسية، أما موضوع الاعتقاد وهو القضية فسوف نغض الـــنظر عنه. النقطة الثانية هى أن الاعتقاد يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، وهو فـــى ذلك يختلف عن المواقف العقلية الأخرى مثل الأمل والرغبة والندم والإعجاب والـــرجاء. وعلـــى الـــرغم مـــن أن مـــثل هذه المواقف العقلية تشارك الاعتقاد فى الموضوع الذى تنصب أو تتجه إليه وهو القضية، بمعنى أننا نندم على (ق) ونرغب فـــى (ق) ونعجب بـــ (ق)، فإن الاعتقاد يتميز عنها بكون الصدق والكذب هو التقييم الذى يتناسب معه أكثر مما يتناسب معها.

2ـ نظريات الاعتقاد

2 ـ 1 الاعتقاد بوصفه فعلاً عقلياً

يمكـــن أن نتعرف على ملامح الصورة المبكرة للنظرية العقلية فى كتاب ديفيد هـــيوم D. Hume (1711-1776) "رســـالة فى الطبيعة البشرية" حيث طرح سؤالاً ليتـــيح لنفســـه فرصة الإجابة عليه وهو "أين يكمن الاختلاف بين الشك والاعتقاد؟" والذى يفهمه من الشك فى قضية معينة هو عدم الاعتقاد بها أو التفكير فيها من غير اعـــتقاد. وجواب هيوم على سؤاله هو: إن الاعتقاد فكرة قوية مفعمة بالحيوية ترتبط بانطـــباع حالى. وبالتالى فإن اعتقاد الشخص فى قضية (ق) يكافئ امتلاك الشخص لفكرة مفعمة بالحياة عن (ق) وحاضرة فى وعيه.

ولســـت بواجد صعوبة فى أن تدرك كيف أن فلسفة هيوم فى العقل قد أجبرته علـــى هذا التقرير عن الاعتقاد، تلك الفلسفة التى تفسر التفكير على أنه حضور أفكار مباشـــرة للوعى (وهى وجهة نظر اقتسمها ديكارت)، وتنظر إلى هذا الوعى بالأفكار علـــى أنـــه ممـــاثل تماماً للإدراك الحسى العادى. أما تغيير الأفكار فى نظرية هيوم فيـــتحقق بطريقتيـــن: إمـــا عن طريق إضافة أفكار أخرى إليها أو عن طريق تغيير درجـــة قوتها وحيويتها. وطالما أن هيوم يظن أن الاعتقاد لا يضيف فكرة أخرى إلى

الفكـــرة التى تم التفكير فيها، فإن الاعتقاد يمكن فقط أن يكون موضوعاً لدرجة أكبر من الحيوية. ومن ثم يأتى النظر إلى الاعتقاد على أنه فكرة مفعمة بالحيوية. (57)

علـــى أن الـــنظرية العقلية عند هيوم تخفق فى أن تقدر طريقتنا فى التفكير حـــول الاعـــتقاد حق قدرها. وهناك عيبان أساسيان فى هذه النظرية. يتمثل العيب الأول فـــى أنها لا تقيم وزناً لوجهة نظر معقولة تماماً تقول إننا نستطيع أن نتحدث عن أشخاص يعتقدون فى أشياء على الرغم من أنه لا توجد أفكار مفعمة بالحيوية فـــى وعـــيهم. فأنـــت تســـتطيع أن تنسب بصورة معقولة الاعتقاد بأن كل مخلوق لا محالـــة ميـــت لشخص نائم أو ليس واعياً، أو لا يفكر فى هذه الأشياء فى وقت نســـبتها إلـــيه. وأنت نفسك لا تتوقف عن الاعتقاد بأن 5 + 5 = 10 كلما صرفت انتباهك عن علم الحساب.

والعيـــب الأساســـى الثانى فى النظرية العقلية عند هيوم هو أنها تسىء تفسير عملية إسناد الاعتقاد. وفى حالة نسبة الاعتقادات للآخرين، تشترط النظرية بوضـوح أن نثبـــت حضـــور الفكرة المفعمة بالحياة فى عقل الشخص، ولكننا على العكس من ذلـــك نؤسس عمليات إسناد الاعتقاد التى نقوم بها على ما يقوله الشخص وما يفعله. وإذا نظـــرنا إلـــى عمليات الإسناد الذاتى، أى إسناد المرء الاعتقادات إلى ذاته، فإن الـــنظرية العقلـــية عـــند هيوم ملتزمة بأن تقول إنها تفعله على أساس الوعى بالفكرة المفعمـــة بالحـــياة، ولكن هذه الطريقة ليست طريقتنا فى الإسناد الذاتى. إن معرفتنا باعتقاداتنا الخاصة لا تكون نتيجة للاكتشاف الاستنباطى للأفكار المفعمة بالحياة.(10)

إن هـــذه الـــنقائص الأساسية فى نظرية هيوم دفعت عالم المنطق الإنجليزى "كـــوك ولســـون" Cook Wilson (1849 – 1915) إلى وضع نظرية متطورة فى كـــتابه الذى نشر بعد وفاته بعنوان "العبارة والاستدلال" Statement and Inference ســـنة 1926، وقـــبل هذه النظرية وعدلها "برايس" H. H. Price فى مقالته "بعض الاعتـــبارات حول الاعتقاد" التى نشرت أول ما نشرت فى مجلة "محاضر الجمعية الأرسطية" سنة 1934–1935. وتبعاً لهذه النظرية فإن الاعتقاد يشمل ربطاً لفعلين

منفصلين : (1) التفكير entertaining فى القضية (ق) و(2) الموافقة assenting علـى هذه القضية أو قبولها adopting. وتتألف الموافقة على (ق) من عنصرين، أحدهما إرادى volitional والآخر انفعالى emotional. أما العنصر الإرادى فهو تفضيل القضية (ق) على قضايا أخرى بديلة. وأما العنصر الانفعالى فهو الإحساس بدرجة معينة من الثقة فيما يتعلق بـ (ق).

ويوضح "برايس" هذه الفكرة بالمثال الآتى: "هب أننا فقدنا قطة. وأخذنا نفكر فـى القضايا القائلة إن القطة فى المطبخ، وإنها فى دلو الفحم، وإنها خلف الأريكة، ونبحث أو نتساءل حول هذه القضايا الثلاث. ولا نعتقد فى واحدة منها حتى الآن. ولكننا نسمع بعد ذلك مباشرة مواء القطة فى اتجاه المطبخ، وعلى الفور "نقبل" أو "نوافق" علـى القضية القائلة إن القطة فى المطبخ، ونرفض أو نعترض على القضيتين الآخريتين البديليتين". [11]

والاعتقاد فى تحليل "برايس" السابق هو موافقة مقتنعة reasoned assent علـى القضية. وأدرك "كوك ولسون" وجود نوع آخر من الحادثة التى نطلق عليها اسم الاعتقاد والتى نعبر عنها بقولنا "يكون تحت الانطباع بأن ق"، ويسميها "برايس " "مجرد القبول" mere acceptance أو التسليم بصحة شىء. ويوضحها بقوله: "يأتى المثال التقليدى للقبول على النحو الآتى. نرى إنساناً يسير أمامنا فى الشوارع وله شعر أحمر ويرتدى معطفاً أزرق قاتم. ومن غير أى وزن للدليل أو أى تفكير فـى البدائل نقفز مباشرة إلى النتيجة القائلة إنه صديقنا سميث. ونجرى نحوه ونصفعه على قفاه. وبعد ذلك نكتشف أنه ليس سميث على الإطلاق، وإنما شخص غريب تماما". [12]

الاعتقاد إذن هـو الموافقة المعقولة على القضية التى نفكر فيها، ومجرد القبول هو الفقدان غير المعقول للمعارضة ويضيف "برايس" إلى هذين النوعين من الاعتقاد اللذين قدمهما "كوك ولسون" نوعاً ثالثاً يسميه بالثقة المعقولة reasonable assurance. وتقـع الثقة المعقولة فى منزلة وسطى بين الموافقة المعقولة ومجرد

القبول. وهذا النوع من الاعتقاد يملكه المرء تجاه صدق صديقه، والذى لا يأتى نتيجة للتأمل والبحث الواعى بين البدائل وتحديد الدليل، وإنما يكون محصلة للمعرفة الطويلة بسلوك هذا الصديق. ويجرى تعريف الثقة المعقولة على أنها نفور تصاعدى من الشك فى القضية موضوع التفكير حيث تسبب النفور سلسلة من الخبرات التى توجد فى الواقع .

2 ـ 2 الاعتقاد بوصفه استعدادًا سلوكيًا

لقد واجهت النظرية العقلية فى الاعتقاد عند هيوم صعوبات كثيرة دفعت الفلاسفة إلى البحث عن نظرية بديلة فجاءت نظرية الاستعداد disposition theory. والحق أن هيوم قد أشار من طرف خفى إلى نظرية الاستعداد فى تذييل لكتابه "رسالة فى الطبيعة البشرية" وذلك عندما يقول إن الاعتقاد "هو شيء يحسه العقل، ويميز أفكار الحكم عن أوهام التخيل ويمنحها مزيداً من القوة والتأثير... ويجعلها المبادئ الحاكمة لكل أفعالنا".[13]

ثم جاء التعبير الواضح إلى حد كبير عن نظرية الاستعداد على يد الفيلسوف الاسكتلندى الكسندر بين Alexander Bain (1818-1903) إذ نراه يقول فى كتاب الانفعالات والإرادة" 1859: "لا معنى للاعتقاد إلا بالإشارة إلى أفعالنا" وفى كتاب "العلوم العقلية والأخلاقية" 1868 يكتب قائلاً: "إن الاختلاف بين مجرد التصور أو التخيل بشعور قوى أو بدونه من ناحية والاعتقاد من ناحية أخرى هو الفعل أو الاستعداد للفعل عندما تتاح الفرصة".[14] وحظيت هذه الوجهة من النظر بمزيد من التأييد من جانب بعض الفلاسفة مثل تشارلز بيرس C. S. Peirce (1839 - 1914) وهانز رايشنباخ HansReichenbach (1891-1953) ورودلف كارناب Rudolf Carnap (1891 - 1970) وريتشارد بريثويت Richard Braithwaite وكان الرأى عند بريثويت فى مقالته "طبيعة الاعتقاد" أن الجملة "أنا أعتقد أن "ق"" تعنى ربط قضيتين: (1) أنا أفكر فى (ق) و (2) أنا أملك

استعدادا للفعل كما لو كانت (ق) صادقة. وعنصر التفكير الذى سلم به بريثويت ربما يعد غريباً على نظرية الاستعداد ويمثل عودة غير مرغوبة إلى النظرية العقلية.

ومنذ أن نشر جلبرت رايل (1900 – 1976) كتابه المشهور "مفهوم العقل" شاع مصطلح "استعداد " بين الفلاسفة شيوعاً كبيراً، وأصبح من المألوف تشبيه إسناد الاعتقادات إلى الناس بإسناد الاستعدادات إلى الموضوعات أو الأشياء. وعندما يسمع المرء كلمة استعداد يتبادر إلى الذهن أول ما يتبادر الصفات النفسية مثل المرح وسرعة الانفعال والتى تنسب إلى الأشخاص. غير أن الحديث الفلسفى عن الاستعداد يتجه إلى خواص فيزيائية للأشياء المادية مثل قابلية الذوبان، وسرعة الانكسار، وقابلية التمدد وغيرها.

والحق أن تشبيه الاعتقاد بالاستعداد يلقى بأضواء شارحة على طبيعة الاعتقاد، ويتمتع ببعض المزايا إذا قورن بالنظرية العقلية. ومن أبرز مزايا هذا التشبيه أنه يتيح لنا أن نميز بين استعداد الشيء وإظهار هذا الاستعداد، فنميز مثلاً بين سرعة انكسار قطعة من الزجاج وانكسارها بالفعل. ومن ثم ندرك أن الاستعداد لشيء لا يستلزم إظهاره. فأنت ترى أن لوح الزجاج يكون سهل الانكسار فى جميع الأوقات حتى انكساره الفعلى، وربما لا ينكسر على الإطلاق. وأنت تدرك أن قطعة السكر تكون قابلة للذوبان فى الماء فى جميع الأوقات حتى تضعها فى الماء، وقد لا تضعها، وهى فى جميع الأحوال تملك الاستعداد.

وبصورة مماثلة نستطيع أن نميز بين الاعتقاد وإظهاره أو التعبير عنه، فنميز بين اعتقاد (محمد) بأن (القدس عربية وإسلامية) وفعل الكلام والأفعال الأخرى التى يتم فيها إظهار الاعتقاد. وبالتالى يتبين لنا أن امتلاك الاعتقاد لا يستلزم إظهار الاعتقاد أو التعبير عنه.

وفيما يتعلق بمعرفة الاعتقادات نجد أن نظرية الاستعداد لا تخلو من فائدة، لأننا نعرف فى الحقيقة اعتقادات الآخرين من سلوكهم ويدخل فى ذلك سلوكهم اللفظى. ونستطيع أن نتوصل إلى معرفة اعتقاداتنا الخاصة عن طريق التأمل فى

سلوكنا. وليس من شك في أن هناك ضعفاً واضحاً في نظرية الاستعداد في هذا الجانب، وذلك عندما نلتزم بالزعم القائل إن كل معرفتنا بالاعتقادات تكون بهذه الطريقة غير مباشرة، وبالتالي تنكر الحقيقة التي مؤداها أن عمليات الإسناد الذاتي لا تقوم عادة على السلوك، وإنما تقوم على تأمل داخلي في نشاطنا العقلي. ويرى بريثويت أن هناك طرقاً للمعرفة الذاتية (1) الاستقراء المباشر من معرفتي لسلوكي في الماضي على معرفة سلوكي في المستقبل، (2) التركيز على إحساساتي، فربما أملك إحساساً بالاقتناع نحو القضية التي أفكر فيها، وأستدل بأنني سوف أعمل وفقا له. وكل طريق من هذين الطريقين غير مباشر. وتخفق نظرية بريثويت في أن تقدم طرقاً مباشرة يتعذر علينا إنكارها لكثير من اعتقاداتنا. (15)

ولكن رودلف كارناب اقترح في كتابه "المعنى والضرورة" صورة من نظرية الاستعداد تقدم هذه الطرق المباشرة لاعتقاداتنا. وهذه الصورة هي ببساطة توسيع فكرة "يكون مستعداً للفعل كما لو كانت (ق) صادقة" لتشمل – بالإضافة إلى الأفعال الجسدية غير اللفظية كما تصورتها نظرية بريثويت – هذه الأفعال اللفظية مثل القول "أنا أعتقد أن ق" أو ببساطة "ق"، أو يأتي جواب المرء " نعم " عندما يسأل هل الحقيقة أن "ق" ؟". وإذا كنا نعبر عن اعتقاداتنا في صورة لفظية، فلا بد أن تشمل النظرية الاستعدادية هذا السلوك اللفظي. وعلى هذا النحو نستطيع النظر إلى "الإسناد الذاتي للاعتقادات" على أنه موقف مثل هذا، بدلا من أن ننظر إليه على أنه بحث داخلي عن فاعلياتنا العقلية أو إشارة داخلية لسلوكنا الخاص. والشيء الأكثر من هذا أن السلوك اللفظي يرتبط بالاعتقاد بوصفه تجليا للاستعداد. فهل نطمح إلى شيء "مباشر " أكثر من هذا ؟ (16)

وإذا استثنينا الاعتقادات العامة، نستطيع أن نضع نقطتين أساسيتين للتمييز بين الاستعدادات والاعتقادات.

(1) النقطة الأولى للتمييز بين الاستعدادات، مثل سرعة الانكسار، والاعتقادات هي أن مفهوم الاستعدادات يتضمن فكرة سبب أولي من نوع معين

يظهـــر الاستعداد. فالزجاج السهل الانكسار هو سهل الانكسار لأنه ينكسر "عندما يصـــدم". وقطعـــة الســـكر قابلة للذوبان لأنها تتحلل "عندما توضع فى ماء". ولكن مفهـــوم الاعتقادات يبدو أنه لا يتضمن فكرة الأسباب الأولية التى تؤدى إلى إظهار الاعتقاد أو التعبير عنه. لقد لفت نعوم تشومسكى N. Chomsky (1928 -) الانتباه مراراً وتكراراً إلى أن أفعال الكلام تتميز بطبيعة مستقلة عن المثير، وجاء ذلـــك فـــى إطار نقده المتكرر للنظرية السلوكية فى اللغة. وأوضح تشومسكى أن المـــتكلم عندما ينطق بجملة صحيحة نحوياً وذات معنى، فإن هذا لا يعنى أنه لابد من أن يوجد بصفة عامة مثير خارجى مميز جعله ينطق هذه الجملة، لأن ما ينطقه المتكلم يتحدد إلى حد ما عن طريق اهتماماته وأغراضه، ولا يرجع بالضرورة إلى مثـــير خـــارجى. ولقد أشار "ارمسترونج" إلى أن تجليات الاعتقادات أو تعبيراتها "مســـتقلة عن المثير" بصورة مماثلة، على حين أن تجليات الاستعدادات مثل سرعة الانكسار تكون "متوقفة على المثير" stimulus - dependent.[17]

(2) الـــنقطة الثانـــية للتميـــيز بيـــن الاســـتعدادات والاعـــتقادات هى أن الاســـتعدادات يـــتم إظهارهـــا، إذا حدث ذلك، بطريقة واحدة، أما الاعتقادات فيتم إظهارها، إذا حدث ذلك، بطرق كثيرة على نحو غير محدود. فإذا تجلى الاستعداد، مـــثل ســـرعة الانكسار، فإنه يتجلى بطريقة واحدة فقط، وذلك عن طريق انكسار الشـــىء سريع الانكسار إذا اصطدم بشىء آخر. ولكن الاعتقاد بأن الشمس مركز الكون يمكن أن يتجلى بأكثر من طريقة.[18]

ولقـــد ســـبق أن انتبه رايل إلى هذا الاختلاف وحاول مواجهة الصعوبة بالتمييز بين الاستعدادات "ذات الخط الواحد" single - track والاستعدادات "ذات الخط المتعدد" multi-track. وذهب إلى أن سرعة الانكسار هى استعداد ذو خط واحد، وبالتالى يتم إظهـــاره بطـــريقة واحدة فقط. ولكن اعتقاد محمد بأن الأرض مستديرة يمكن إظهاره بطرق كثيرة بشكل غير محدود. إنه استعداد ذو خط متعدد.[19]

وبـــرغم وجـــود تشابهات هامة لا سبيل إلى إنكارها بين حالات الاستعداد

وحالات الاعتقاد، فإن مثل هذه التمييزات المشار إليها تمثل مشكلة تواجه القول إن الاعتقادات غير العامة هي نوع من الاستعداد.

وهناك مشكلة أخرى تواجه النظرية الاستعدادية وهي أن هذه النظرية تفسر الاعتقاد بأن "ق" على أنه استعداد يظهر في ظرف "ظ" عن طريق الفعل "ف". والسؤال الذي يطرح نفسه : ما هو التفسير الذي يمكن تقديمه لقيام المعتقد بهذا الفعل؟ ننظر إلى رغباته واعتقاده بأن "ق" لتقديم التفسير، ولكن إذا كان اعتقاده "متساوياً" مع فعله "ف" في ظرف "ظ" فإنه يكاد لا يستطيع أن يقدم جانباً من التفسير. ومن ثم فإن الفعل "ف" يفتقر إلى تفسير في النظرية الاستعدادية.[20]

تبين مما أسلفناه أن هناك صعوبات تواجه النظرية العقلية ونظرية الاستعداد، ولكن الحق يلزمنا بالقول إن كل نظرية منهما تضع يدها على جانب من الحقيقة بطريقة العميان في إدراكهم للفيل في تشبيه أفلاطون. فإذا نظرت إلى النظرية الأولى، تجد أنه من الصحيح بصفة عامة أن الاعتقاد ليس فعلاً عقلياً، ولكنك تجد مع ذلك أن اكتساب acquistion الاعتقاد غالباً ما يكون فعلاً عقلياً، لأننا نتوصل إلى اعتقاداتنا عن طريق علمية تفكير مدروس وحكم أو قرار في نهاية الأمر، وهذا الحكم هو حادثة عقلية يمكن تحديد تاريخها. وفيما يختص بالنظرية الثانية يتعذر علينا أن نسوى الاعتقاد بالاستعداد السلوكى، ومع ذلك فإن الاعتقاد يرتبط بالسلوك ارتباطاً وثيقاً. والرأى عندى أن نظرية الاستعداد أكثر قابلية للتطبيق من النظرية العقلية، ومن ثم فإن قدرتها التفسيرية للاعتقاد تفوق بكثير قدرة النظرية العقلية، ولا عجب بعد ذلك أن تحظى بتأييد كبير من فلاسفة القرن العشرين الذين أيدوا النزعة السلوكية في علم النفس وصبغوها بصبغة فلسفية.

2 ـ 3 الاعتقاد بوصفه حالة عقلية

تستطيع أن تقول بعد هذا الذى عرضته عليك إن نظرية الاستعداد أرجح وزنا وأعلى قيمة من النظرية العقلية وأكثر منها إقناعاً، ومع ذلك فهناك نظرية

ثالثة أكثر إقناعاً منهما، وهى نظرية الحالة العقلية. وتنظر هذه النظرية إلى اعتقاد "س" بأن "ق" على أنه حالة معينة مستمرة لدى س"، حالة تبقى طوال الوقت الذى يتمسك فيه "س" بالاعتقاد.

ولو أننا تساءلنا من جديد عن حاجتنا إلى الاعتقاد، لجاء الجواب عند فرانك رامزى Frank. P. Ramsey (1903 – 1930) أن الاعتقاد مرشد للفعل. لقد ذهب رامـزى فى مقالة نشرت بعد وفاته بعنوان " القضايا العامة والسببية" (نشرت أولاً فـى سنة 1931، ثم أعيد نشرها سنة 1978) إلى أن الاعتقاد خريطة نسترشد بها.[21] ولأنـت تلاحظ أنه ينسب صفتين للاعتقاد، الأولى أنه "خريطة" والثانية أنه شيء ما "نسترشد به".

صـحيح أن فتجنشتين لم يتكلم مباشرة عن الاعتقاد فى "الرسالة"، ولكن ربما يكون تشبيهه للجمل أو القضايا بالصور هو الذى أوحى لرامزى أن يشبه الاعتقادات بالخـرائط.[22] ولكن فكرة رامزى بحاجة إلى تعديل. إذ يصلح كثير من الاعتقادات لإرشـاد أفعالنا ويمكن النظر إلى هذا على أنه مسوغ لوجودها. ومع ذلك فليس من الصـواب تمامـا النظر إلى الاعتقاد ببساطة على أنه مرشد للفعل، لأننا نستطيع أن نكتسـب اعتقادات لا تتصل بما نفعله بصلة وثيقة، وأمثلة ذلك تتجلى فى الاعتقادات المـتعلقة بالماضـى البعيد أو المستقبل البعيد، مثل الاعتقاد بأن الشمس سوف تصبح نجمـا خـامداً فى نهاية الأمر. وليس من شك فى أن تعديل فكرة رامزى على هذا الـنحو سـوف يقـدم تمثيلاً مفيداً، إذ نستطيع أن نفكر فى اعتقاداتنا على أنها متحدة لتشـكل تقريـراً عـن عالمنا، وخريطة للواقع، وما دام المعتقد على قيد الحياة، فإنه يضـيف اعـتقادات ويسـتبعد أخـرى بصورة مستمرة، أى أنه يضيف جوانب إلى خريطـته أو يستبعد أخرى. وتعديلنا لفكرة رامزى ينتهى بنا إلى أننا نسترشد أحيانا بهذه الخريطة، وأننا نقيمها لذاتها بالإضافة إلى تطبيقاتها العملية.[23]

إن النظر إلى الاعتقاد بأن "ق" على أنه امتلاك لـ "ق" فى الخريطة العقلية لـدى المرء هو النظر إلى الاعتقاد على أنه حالة عقلية مستمرة لدى المرء. وهذا

الوجهــة من النظر تنجو من الانتقادات التى تواجه تقرير الفعل العقلى فيما يتعلق باســتمرار الاعــتقادات بصــفة عامــة، زد علــى ذلك أنها تتقاسم مع النظريات الاستعدادية الفائدة التى مؤداها أن الاعتقادات ليست فى حاجة إلى أن تظهر فى أى ســلوك فعلــى. بــل إنهــا تمتاز عليها وذلك عندما تدخل تحسيناً على النظريات الاســتعدادية عــن طريق الاحتفاظ بالاعتقادات والنتائج السلوكية منفصلة، ومن ثم تجيز للاعتقادات أن تقدم تفسيرات لأفعال الناس.[24]

ويمــثل هــذا حــلاً للمشكلة التى واجهت النظرية الاستعدادية والتى أسلفنا الإشارة إليها.

ولقد توسع "ارمسترونج" D.M. Armstrong (1926 -) فى نظرية الحالــة العقلــية فــى كــتابه "الاعتقاد والصدق والمعرفة" 1973. وهناك ملمحان أساســيان فى نظرية "ارمسترونج" الأول أنه يرى أن خرائط الاعتقاد مرشدة للفعل وتخــتلف فــى ذلــك عن خرائط التفكير، وبهذا الرأى يقتسم مع "رامزى" الجانب الســلوكى، إذ نــراه يقــول : "يجب أن نميز بين الاعتقادات ومجرد الأفكار: بين الاعــتقاد بــأن الأرض مسطحة ومجرد التفكير فى هذه القضية بينما لا يعتقد بها. والآن إذا تــم التفكير فى أنها تستحق أن تكون خرائط للعالم وإن كانت غير دقيقة. فمــاذا يفصل خرائط الاعتقاد belief - maps عن خرائط التفكير thought - maps؟ يســأل هيوم فى كتابه "رسالة فى الطبيعة البشرية" ما الذى يميز الاعتقاد بشيء ما عــن مجــرد التفكير فى هذه الفكرة. ويزعم أنه أول فيلسوف يطرح هذا السؤال : وبالتالى يجوز أن نسمى مشكلة التمييز بين خرائط الاعتقاد وخرائط مجرد التفكير باسم "مشكلة هيوم". وتقدم لنا صياغة رامزى الحل الذى سبقه إليه هيوم بدرجة ما، وهــو أن الاعــتقادات هــى خرائط نسترشد بها ... فالقضايا التى نفكر فيها تشبه الخرائط الوهمية التى وضعت عبثاً، ولكن الاعتقادات هى خرائط للعالم نكون على ضوءها على استعداد للفعل".[25]

أمــا الملمح الثانى فى نظرية "ارمسترونج" فيتمثل فى نظريته المادية العامة

فـــى الإنســـان والـــتى ترى أن الصفات العقلية تتطابق تطابقاً ممكناً مع الصفات الفيزيائـــية. يقـــول : "وإذا اســـتطعنا أن نطابق (بصورة ممكنة) العقل بالمخ، كما أعتقد، فإن الخريطة سوف تكون بصورة حرفية خريطة فى رأس المعتقد"[26] غير أنـــنى لا أوافـــق أرمســـترونج على نظريته المادية فى العقل ولست فى حاجة إلى تفصيل هذا الخلاف الآن.

3- شرط التسويغ

علـــى الرغم من أن التحليل المعيارى للمعرفة القائل إنها اعتقاد صادق مسوغ قـــد ظهـــر ناقصاً بعض الشيء وفقد جانباً من مكانته الرفيعة بعد نقد "جيتر" له، فإن الفلاســـفة الذين قبلوا إلى حد ما وجهة نظر "جيتر" القائلة إن التسويغ (بالإضافة إلى الصـــدق) لا يمـــثل شـــرطاً "كافـــياً" sufficient للمعرفة لا يزالون يفكرون فيه فى الأغلب باعتباره شرطاً "ضرورياً" necessary وكافياً "تقريباً" للمعرفة.

وعـــاد الذيـــن شـــكوا فـــى قيمة التسويغ إلى الاعتراف بضرورته، يقول "جولدمان": "لقد أنكرت فى مقالات سابقة عن المعرفة القول إن التسويغ ضرورى للمعـــرفة، ولكـــن كـــان فى ذهنى التقريرات الديكارتية عن التسويغ. وفى تقرير الاعتقاد المسوغ هنا تجد أن التسويغ ضرورى للمعرفة ويرتبط بها ارتباطاً وثيقاً".[27]

وبعـــد أن زادت عناية الفلاسفة بالتسويغ أصبح ينظر إليه على أنه المفهوم الأساســـى فى نظرية المعرفة. ولكن ماذا عسى أن يكون التسويغ على وجه الدقة؟ مـــع بدايـــة النصف الثانى من القرن العشرين استخدم الفلاسفة مصطلح "التسويغ" لفترة تزيد على ربع قرن تقريباً دون تحديد دقيق لمعانيه وبنيته وحدوده. وليس من شـــك فـــى أن غـــياب التقرير الواضح عن مفهوم التسويغ يعنى افتقارنا إلى مبدأ أساسى نفصل بمقتضاه بين الآراء المتنوعة حوله والتى قد تكون متعارضة أحياناً.

وأحســـب أنه من الخير أن نفصل التسويغ الابستمولوجى ونميزه من الأنواع الأخـــرى من التسويغ. وأنواع التسويغ التى يستخدمها الإنسان بالفعل كثيرة ومتباينة،

وتأتى كثرتها وتباينها من كثرة رغبات الإنسان فى تفسير الأحداث والأفعال والأقوال. فمن الجائز أن تسوغ فعلاً معيناً عن طريق الاحتكام إلى المعايير الأخلاقية، وتسوغ قراراً تجارياً عن طريق الاحتكام إلى المعايير التجارية، وتفسر نصاً دينياً عن طريق اللجوء إلى المعايير الدينية، وهلم جرا. وفى هذه الأمثلة أنواع متباينة من التسويغ، ولكن المعايير المحددة للتسويغ. والتى تلائم كل حالة تختلف فيما بينها اختلافاً بعيداً. زد على ذلك أن اختيار المعايير لا يكون تعسفياً على الإطلاق، على الأقل فى الحالات المهمة. وبدلاً من ذلك هناك أساس منطقى عميق متضمن فى كل نوع، ويتم اختيار المعايير عن طريق الرجوع إلى هذا الأساس. وبالتالى فإن المشكلة المباشرة هى تمييز التسويغ الابستمولوجى – أى التسويغ الملائم للمعرفة والمرتبط بها – من أنواع التسويغ الأخرى. ولعلك تقول الآن بينك وبين نفسك إن حل هذه المشكلة واضح ومباشر ويسير، وما عليك إلا أن تقول إن التسويغ الابستمولوجى هو نوع التسويغ الذى يكون ملائماً "للاعتقادات" beliefs أو "الأحكام" Judgments أكثر من ملاءمته للأفعال والقرارات وهلم جرا. ولكن هذا الاقتراح الذى يبدو معقولاً للوهلة الأولى صحيح جزئياً فقط، لأن هناك أنواعاً أخرى من التسويغ يمكن أن تنطبق على الاعتقادات مثل التسويغ الأخلاقى والدينى. ولذلك فإن مجرد قابلية التطبيق على الاعتقادات لا يمكن أن يكون السمة الوحيدة المميزة للتسويغ الابستمولوجى. (28)

ويمكن أن نضرب لذلك مثالاً يوضحه. هب أن الصداقة جمعتنى بشخص عزيز يقف إلى جانبى فى الشدة قبل الرخاء، وقد يكون ذلك على حساب نفسه ولكن صديقى هذا اتهم الآن فى جريمة، وجرى الاعتقاد بأنه مذنب، وهناك دليل مادى على هذا الاتهام، وأنا لا أملك دليلاً مستقلاً يتعلق بالمسألة. وإذا استطعت فى هذه الظروف الصعبة أن أجبر نفسى على الاعتقاد فى براءته، فمن المعقول يقيناً القول إن هناك مغزى أكون مسوغاً به فى الاعتقاد هكذا. وبالفعل يجوز النظر إلى هذا الاعتقاد على أنه إجبارى. ولكن التسويغ موضوع البحث ليس تسويغاً

ابستمولوجياً بصورة واضحة، وإنما هو نوع من التسويغ الأخلاقى moral. وحتى إذا كان صديقى بريئاً فى حقيقة الأمر، فأنا لا "أعرف" بصورة واضحة على هذا الأساس أنه برىء.[29]

فما هى السمة التى تميز التسويغ الابستمولوجى، نوع التسويغ الملائم للمعرفة، من الأنواع الأخرى للتسويغ؟ يجب علينا أن نكتشف الإجابة عن طريق التأمل فى الأساس المنطقى المتضمن فى مفهوم المعرفة ذاته. فما هو الغرض من مفهوم المعرفة، وما هو الدور الذى يفترض أن يقوم به التسويغ الابستمولوجى فى هذا المفهوم؟ ولماذا نحفل بوصفنا كائنات عاقلة بما إذا كانت اعتقاداتنا مسوغة؟ وما هو السبب فى كون التسويغ شيئاً يتعين البحث عنه وتقييمه؟ وحالما نطرح المسألة بهذه الطريقة، يبدو لنا أن الإجابة التالية صحيحة بصورة واضحة. إن ما يجعلنا كائنات مدركة هو قدرتنا على الاعتقاد، والهدف الذى نسعى إليه من وراء محاولاتنا الإدراكية هو "الصدق" أو الحقيقة. ذلك أننا نريد لاعتقاداتنا أن تصف العالم أو تصوره تصويراً صحيحاً ودقيقاً. وإذا كان الصدق سهل المنال مباشرة بصورة لا تثير مشكلة، وهذا يجعل المرء يختار ببساطة اعتقاد الصدق فى كل الحالات، فإن مفهوم التسويغ سيكون ذا أهمية ضئيلة ولن يقوم بدور مستقل فى الإدراك. ولكن هذا الموقف المثالى ابستمولوجيا ليس هو الموقف الذى نجد أنفسنا فيه. فنحن لا نتوسل إلى الصدق بوسيلة مباشرة ولا تثير مشكلة. ومن هنا يأتى الدور الأساسى للتسويغ والذى يتمثل فى كونه "وسيلة" للصدق. وأنت ترى تبعاً لهذه الوجهة من النظر أن السمة التى تميز التسويغ الابستمولوجى هى علاقته الأساسية بالهدف المعرفى للصدق. ويلزم عن ذلك أن المحاولات المعرفية للمرء لا تكون مسوغة ابستمولوجيا إلا فى حالة واحدة فقط وعلى النطاق الذى يعنى تقريباً أن المرء يقبل كل الاعتقادات التى يملك سبباً جيداً للتفكير في أنها صادقة وقبول الاعتقاد فى غياب هذا السبب هو إهمال لملاحقة الصدق. ويجوز للمرء أن يقول بأن هذا القبول "غير مسئول ابستمولوجيا". وفكرة اجتناب هذه اللامسئولية هى لب لباب التسويغ الابستمولوجى.[30]

وأنــت ترى إذن أن الفلاسفة قد اختلفوا، ولا يزالون يختلفون، حول مفهوم التســويغ اختلافاً بعيداً، وانصب اختلافهم على موضوعات كثيرة فى طليعتها: ماذا عساه أن يكون التسويغ؟ وهل الذات العارفة هى التى تكون مسوغة أم الاعتقادات والقضــايا أم الاثنين معاً؟ وما الشروط الواجب توافرها فى الاعتقادات لكى تكون مسوغة؟ وهل التسويغ مفهوم معيارى، بمعنى أنه يرتبط بما "يجب" الاعتقاد به وما " لا يجب"؟

ومهمــا يكــن من أمر اختلاف الفلاسفة فى التسويغ، فإننا نستطيع أن نشير إلى مجموعة من السمات والملامح التى تحدد هذا المفهوم تحديداً مقارباً وهى:

1- التســويغ المعرفى عبارة عن محاولة لتقييم الاعتقادات فى المقام الأول، إذ أنــنا فــى هذه الحالة نصف الاعتقادات أو القضايا بأنها "واضحة" و"يقينية" و"معقولة" وهلم جرا.

2- التســويغ حالــة تدريجية، فقد يكون المرء مسوغاً بدرجة كبيرة وقد يكون مسوغاً بدرجة قليلة.

3- يرتــبط التســويغ بالدلــيل أو البرهان ارتباطاً كبيراً، ذلك أن المرء يكون مسوغاً فى الاعتقاد بقضية معينة إذا كان يملك دليلاً كافياً وملائماً عليها.

4- ينطوى التسويغ على عنصر داخلى، وهنا يأتى دور الذات العارفة، بمعنى أن الشخص المعتقد لابد من أن يملك وسيلة اقتراب معرفية من الأسس التى يكون اعتقاده مسوغاً بمقتضاها.

وبعــد هــذا الذى عرضته عليك أظنك توافقنى الآن على أن البحث الفلسفى المعاصر قد ألقى بأضواء شارحة على المفاهيم الابستمولوجية الكبرى مثل الاعتقاد والتســويغ والــتى تنطوى على مفاهيم أخرى. وأظنك توافقنى أيضاً على أننا فى حاجة ماسة إلى فحص هذه المفاهيم والنظر فيها وتعقبها بالتحليل والتوضيح.

هوامش الفصل الثاني

(1) Keith Lehrer, Knowledge, p. 12.

(2) Alan R. White, The Nature of knowledge, Totowa, New Jersey: Rowman Littlefield, 1982, p. 78. and see also Timothy Williamson, Knowledge and its Limits, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 41-48.

(3) J. L. Austin, Philosophical Papers, second edition, deited by J. O. Urmosn, and G. J. Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 99.

(4) Ibid, p. 99.

(5) Ibid, p. 103.

(6) Keith Lehrer, Knowledge , pp. 52-53.

(7) Ibid, pp. 53-54.

(8) Roderick M. Chisholm, Theory of Knowledge, 1996, p. 17.

(9) D. J. O'Connor, and Brian Car, Introduction to Theory of knowledge , p. 44.

(10) Ibid, pp. 45-46.

(11) H. H. Price, "Some Cosiderations about Belief", in knowledge and Belief, edited by A Phillips Griffiths, Oxford University Press, 1967, p. 45.

(12) Ibid, p. 48.

(13) David Hume, A Treatise of Human Nature,, edited by L. A. Selby - Bigge, Second edition, Oxford: Clarendon, Press, 1978, p. 629.

(14) quoted by: R. B. Braithwaite, "The Nature of Believing" in A. Phillips Griffiths, (ed.), Knowledge and Belief. London; Oxford University Press, 1967, pp. 29-40.

(15) D. J. O'Connor, and Brian Car, Introduction to Theory of Knowledge, p. 51.

(16) Ibid, p. 52.

(17) D. M. Armstrong, Belief, Truth and Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 16.

(18) Ibid, p. 17.

(19) Gilbert Ryle, The Concept of Mind, pp. 43-44.

(20) D. J. O'Connor, and Brain Carr, Introduction to Theory of Knowledge, p. 56.

(21) F. P. Ramsey, Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics, and Economics, edited by P. H. Mellor, London: Routledge and Kegan Paul , 1978, p. 134.

(22) D. M. Armstrong, Belief, Truth and Knowledge, p. 3.

(23) D. J. O'Connor, and Brain Carr, Introduction to Theory of Knowledge, p. 57.

(24) Ibid, p. 58.

(25) D. M. Armstrong, Belief, Truth and Knowledge, p. 4.

(26) Ibid, p. 3.

(27) Alvin I. Goldman, "What is Justified Belief?", in Justification and knowledge, edited by G. S. Pappas,Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 1

(28) Laurence Bonjour, The Structure of Empiricial Knowledge, Chambridge: Harvard University Press, 1985, p. 6.

(29) Ibid, p. 6.

(30) Ibid, pp. 7-8. and see also Alvin Plantinga, "Justification in the 20th century", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. L., Supplement, 1990, pp. 48-49.

الفصل الثالث

الـصــدق

1ـ مقدمة

مفهوم الصدق واحد من المفاهيم الأساسية التى اهتم بها الفلاسفة فى وقتنا الحالى، وهو أيضاً المفهوم المحورى الذى تدور حوله الفلسفة برمتها. وهل الفلسفة فى نهاية الأمر إلا محاولة للوصول إلى الصدق أو الحقيقة بقدر طاقة البشر؟

ينظر الفلاسفة إلى الصدق باعتباره شرطاً ضرورياً للمعرفة، ولم يحاول أحد منهم إثبات أن المعرفة ممكنة من غير الصدق. وسر ذلك أن الشىء المعروف لابد من أن يكون صادقاً، وأن الشىء الكاذب لا يمكن أن يكون معروفاً، ومن ثم فإن عبارة "المعرفة الكاذبة" هى عبارة متناقضة. ولكن المشكلة الفلسفية حول الصدق تتعلق بطبيعته: ماذا عساه أن يكون الصدق؟ والحكمة الفلسفية تقول إن البحث عن إجابات دقيقة وصحيحة يتطلب طرح الأسئلة الدقيقة أولاً. ولذلك يحسن بنا أن نميز بين مجموعة من الأسئلة المطروحة حول الصدق، ولعل أبرزها:

1- ما الصدق؟

2- ما الصادق؟

3- كيف ننجح فى معرفة الصدق؟ وكيف نميز الصادق من الكاذب؟

تحاول نظريات الصدق تقديم إجابات مقنعة على هذه الأسئلة وغيرها. ونحن نستخدم كلمة نظرية هنا بمعنى قريب من معناها فى العلوم الطبيعية، فالنظرية هى مجموعة فروض تجمعها روابط منطقية. والفرض صيغة أو عبارة نظرية يسعى مع غيره من الفروض إلى تفسير ظاهرة طبيعية أو مسألة من المسائل العقلية. وهذا يعنى أن المهمة الأساسية للنظرية بصفة عامة هى أن تكون أداة للتفسير explanation، ومهمة أية نظرية فى الصدق هى تفسير مفهوم الصدق تفسيراً مقنعاً، وبيان علاقاته مع غيره من المفاهيم فى نظرية المعرفة.

ويبدأ البحث الفلسفى فى الصدق بتحذيرنا من الخلط بين الأسئلة التى يتعين

علـــى النظرية الإجابة عليها. فالسؤال الأول من الأسئلة السابقة يدور حول طبيعة الصـــدق the nature of truth، ويـــدور السؤال الثانى حول "الأشياء" التى تكون صـــادقة والـــتي سنقبل منها ما يعرف باسم "حوامل الصدق" truth-bearers، أما السـؤال الثالـث فيرتبط "بطبيعة التحقق" the nature of verification من صدق الأشياء الصادقة. السؤال الأول نظرى والثالث عملى.

وضـــع بعض الفلاسفة مثل برتراند رسل ونيقولا ريشر تمييزاً بين تعريف الصـــدق ومعيار الصدق. فالتعريف يقدم معنى كلمة صادق، أما المعيار فإنه يقدم المحـك الذى نعرف عن طريقه ما إذا كانت العبارة صادقة أو كاذبة. وإذا لم ننتبه إلـــى هـــذا التميـيز، فـــربما نقع فى لبس عندما نسعى إلى فهم نظريات الصدق وتقويمها. والشىء المحقق أنك إذا أمعنت النظر فى هذه النظريات، فقد تجد نظرية تقدم تعريفاً لمعنى صادق، ونظرية أخرى تقدم معياراً لقيمة صدق العبارة. فنظرية الفيلســوف الإنجلـيزى شـيلر F.C.S. Schiller (1864 – 1937)، على سبيل المـثال، تقول إنه يجوز الاعتقاد بأن مصطلح "صادق" يعد مصطلحاً تقويمياً شأنه فى ذلك شأن مصطلح "خير" إذا نظرنا إليه من زاوية المعنى، بينما ترى أن معيار الصدق هو المنفعة. ويبدو أن الفيلسوف الإنجليزى برادلى F.H. Bradley (1864 – 1924) قـد اعتقـد بـأن تقرير معنى الصدق يتطلب الاستعانة بشىء من قبيل التناظر، أى أن كلمة "صادق" لها سمة التناظر من حيث المعنى، وذلك عندما يقول فـــى كتابه "بحوث فى الصدق والواقع" 1914: "لكى يكون الصدق صادقاً لابد من أن يكون صادقاً لشىء ما". [1] أما الاتساق فإنه يقدم معياراً للصدق ويطابق معظم فلاســفة البراجماتية تعريف الصدق بمعياره، ويتضح ذلك فى اعتقادهم بأننا نكشف عـــن معـــنى كلمة "صادق" كشفاً دقيقاً من خلال تقديم معايير لتطبيق هذه الكلمة. ويذهـب بعض أصحاب نظرية الاتساق إلى تبنى موقف يشبه الموقف البراجماتى، إذ يعتقد الفيلسوف الأمريكى براند بلانشارد Brand Blanshard (1892-1987) أن الـــتعريف والمعـــيار يســـيران معاً، والسبب في ذلك أن الصدق هو الاتساق، والاتساق يقدم تعريفاً للصدق ومعياراً له فى وقت واحد.

أمـــا الأشياء التى نصفها بأنها صادقة فيمكن تقسيمها إلى فئتين: أشياء تقال ويعبر عنها باللغة مثل العبارات، والقضايا، والاعتقادات، والملاحظات، وهلم جرا. وأشـــياء أخرى يجوز وصفها بأنها "صادقة" ولكنها لا تدخل فى إطار المقول، ولا يمكـــن قولهـــا ولا صياغتها فى اللغة مثل الأصدقاء، والشجاعة، واللآلئ. وعندما يقول الصديق قولاً ما، فإننا نصفه بأنه صادق فيما قال، ولكن الصديق لا يقال ولا نصوغه فى اللغة.

والقـــول إن الصـــفة "صـــادق" تستخدم لوصف الأشياء الواردة فى الفئتين استخداماً مختلفاً يمكن توضيحه عن طريق النقاط الآتية:

1- نستطيع أن نبحث عن الصدق فى عبارة صادقة مثلاً، ولكننا لا نستطيع أن نبحث عن الصدق فى شجاعة صادقة.

2- يمكـــن أن تكـــون العـــبارة صـــادقة كلية أو صادقة فى جانب منها، ولكن الشجاعة لا تكون هكذا.

3- عـــندما نكتشف أن العبارة ليست صادقة، فإننا لا نشك فى وضعها كعبارة. ولكـــن لـــو اكتشفنا أن شخصاً ما لا يظهر شجاعة صادقة، فإننا نشك فى كونه شجاعاً. (2)

4- الصـــدق والكـــذب نقيضـــان بالنســـبة للعـــبارات والاعتقادات. فالعبارات والاعـــتقادات التى لا تكون صادقة تكون كاذبة. ولكن الأمر لا يكون كذلك بالنســـبة للصديق مثلاً، فإذا لم يكن المرء صديقاً صادقاً، فإن هذا لا يستلزم بالضـــرورة أن يكـــون صديقاً كاذباً. لأن الصديق الكاذب لا يكون صديقاً أبـــداً. وأنت تلحظ لمحة خاطفة من عبقرية اللغة العربية عندما ترى معى أن كلمة "صديق" فى العربية مشتقة من "الصدق".

والـــذى يعنيـــنا عند بحث مفهوم الصدق وعلاقته بالمعرفة هو الأشياء التى تنتمى إلى الفئة الأولى وهى حوامل الصدق. وقد اختلفت آراء الفلاسفة فيما عساها

أن تكـون حوامل الصدق اختلافاً بعيداً. فمنهم من قال إنها الجمل، ومنهم من قال إنهـا القضايا أو العبارات، ومنهم من قال إنها الاعتقادات أو الأحكام، وهلم جراً. وسوف نعالج هذه المسألة فيما بعد.

إذا كـان السؤال الأول "ما هو الصدق؟" يثير مشكلة أحياناً عندما نخلط بين تعريف الصدق ومعياره، وإذا كان السؤال الثانى "ما الصادق؟" يثير مشكلة أخرى إذا لـم نركز بحثنا على الأشياء الصادقة فى الفئة الأولى، فإن السؤال الثالث "كيف نـنجح فـى معـرفة الصدق، وتمييز الصادق من الكاذب؟" يثر مشكلة ثالثة تتعلق "بأنمـاط" الأسئلة المطروحة حول الصدق، وبخاصة من زاوية طريقة التحقق من صدق العبارة أو كذبها.

انظر إلى السؤالين الآتيين:

1- كيف نستطيع إثبات أن العبارة "يوجد فى الطبق خمس برتقالات" صادقة أو كاذبة؟

2- كيف نستطيع إثبات أن عبارة معينة صادقة أو كاذبة؟

الشـىء الـذى لا شـك فيه أن الإجابة على السؤال الأول أيسر بكثير من الإجابـة علـى السؤال الثانى، وسر ذلك بسيط وهو أن السؤال الأول يثير مسألة عينية مادية لا تجد خبراتنا الحسية أدنى مشقة فى التعامل معها. أما السؤال الثانى فموضـوعه عام ولذلك يتطلب شيئاً من التحديد، وترانا نطرح سؤالاً آخر: ما نوع العبارة التى نتكلم عنها؟

وربما كان من اصطناع الدقة والحذر أن نقرر هنا أن هناك مجموعة كبيرة مـن الأسـئلة الممكنة، ومجموعة كبيرة من "الأنماط" المختلفة للسؤال الذى يمكن طـرحه حـول إثبات الصدق والكذب. فالسؤال الثانى يدفعنا إلى سؤال آخر: وهو كيف نستطيع أن نثبت صدق أو كذب العبارات الآتية: [3]

1- يوجد على الأقل أسد واحد فى حديقة الحيوان بالجيزة.

2- هناك ألغام فى أرض سيناء.

3- التدخين يسبب سرطان الرئة.

4- الوزن الذرى للنحاس 63.54.

5- 1913 عدد أولى.

6- هناك مجموعة لا متناهية من الأعداد الأولية.

7- الإجهاض خطيئة.

والجواب على السؤال: كيف نثبت صدق أية عبارة من هذه العبارات؟ يعتمد على طبيعة كل عبارة. وطبيعة العبارة تحدد المنهج الذى نحدد به قيمة صدق truth value العبارة، أى الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ونحن نستطيع أن نكتشف وجود أسد واحد على الأقل فى حديقة الحيوان عن طريق الذهاب إلى هناك والنظر إلى هذا الحيوان، ومعنى هذا أن العبارة الأولى يمكن التحقق من قيمة صدقها عن طريق الملاحظة البسيطة. أما إثبات صدق العبارات (2، 3، 4) فإنه يتطلب مناهج معقدة إلى حد كبير، برغم أنها تشبه العبارة (1) فى أنها تتطلب الملاحظة الحسية كأساس لعملية إثبات قيمة الصدق. ولا يتحقق إثبات صدق العبارتين 5، 6 عن طريق الملاحظة الحسية، وإنما يلجأ الرياضيون إلى المنهج الاستنباطى. وتثير العبارة (7) جدلاً بين فلاسفة الأخلاق، ويدخل الدين بقوة فى هذا الجدل أيضاً.

ولعلك تلحظ معى أن نقطة البداية الصحيحة فى بحث طبيعة الصدق والقضايا المرتبطة به مثل التحقق من الصدق تقتضى أن نحدد أولاً نوع العبارة التى نرغب فى الحكم عليها. وينصب اهتمام الفلاسفة فى البحث الابستمولوجى على العبارات أو القضايا التجريبية empirical statements or propositions وهى التى تتحدد قيمة صدقها بواسطة الدليل الحسى، وهذا يعنى استبعاد قضايا المنطق والرياضيات على أساس أنها صورية، وكذلك استبعاد عبارات الأخلاق والجمال والسياسة طالما أنها تفتقر إلى محتوى تجريبى صريح.

ولكـــن إذا استطعنا تفسير هذه العبارات الأخيرة تفسيراً تجريبياً، فإنها تدخل فـــى إطار العبارات التجريبية. قارن، على سبيل المثال، بين العبارتين اللتين يجوز أن تظهرا فى سياق سياسى:

1- الشورى هى صورة الحكومة المستقرة إلى أبعد الحدود.

2- الديمقراطية هى أفضل صورة للحكومة.

تجـــد أن الأولى عبارة تجريبية يمكن تأييدها بالدليل التاريخى، أما الثانية فليست عبارة تجريبية. [4] وذلك لأنها تحتوى على لفظة من ألفاظ القيمة وهى "أفضل".

2ـ حـوامـل الصـدق

اختلفـــت آراء الفلاســـفة فى حوامل الصدق اختلافاً بعيداً، وغالباً ما تجيب النظريات المتنافسة فى الصدق إجابات مختلفة على السؤال: ما هو حامل الصدق؟ ويمكن أن نوجز هذه الإجابات على النحو الآتى:

1- الاعتقادات beliefs هى حوامل الصدق، وأبرز من يمثل هذا الرأى رسل.

2- الجمل sentences هى حوامل الصدق، وأبرز من يمثل هذا الرأى تارسكى وديفيدسون.

3- القضايا propositions هى حوامل الصدق وفى طليعة من يمثل هذا الرأى فريجه.

4- الجمـــل الدائمة eternal sentences هي حوامل الصدق، ونادى بهذا الرأى كواين.

5- الأفكار ideas هى حوامل الصدق، وأبرز من يمثل هذا الرأى جيمس.

6- الأحكام Judgments هى حوامل الصدق، وأبرز من نادى بذلك بلانشارد.

7- العبارات statements هى حوامل الصدق، ونادى بذلك أوستن.

8- لا توجد حوامل للصدق، وقال بذلك رامزى وستراوسون.

وليس فى وسعنا مناقشة كل هذه الآراء، وحسبنا أن نتوقف عند بعضها.

إذا نظرنا فى استعمالاتنا للغة، وجدنا أنها كثيرة ومتنوعة. فهناك التساؤل، والطلب، والوعد، والوعيد، والسب واللعن، والنداء والتوسل، والوصف والخبر، والتمنى والتعجب، ونحو ذلك. فهل كل هذه الاستعمالات توصف بأنها منطوقات صادقة أو كاذبة؟

الجملة هى وحدة المعنى اللغوى، وتتألف من عدة عناصر. تأمل الجمل الآتية:

1- القطة على الحصير.

2- القطة الحصير على.

3- الكتب الجديدة تبدو سعيدة.

الجملة الأولى ذات معنى، ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. والجملة الثانية خالية من المعنى برغم أنها تتكون من نفس الكلمات، ولكنها تفتقر إلى الترتيب النحوى ولا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب. والجملة الثالثة خالية من المعنى مع أنها صحيحة نحوياً، ويتعذر الحكم عليها بالصدق أو الكذب. ولكن، حتى لو التزمنا فى بناء الجملة بجميع عناصرها النحوية والدلالية، فإن الجمل التى يحكم عليها بصدق أو بكذب هى فقط الجمل الإخبارية declarative sentences. تأمل البيتين الآتيين:

1- قم للمعلم وفه التبجيلا — كاد المعلم أن يكون رسولا

2- ليكن لديكِ لسائل فرجٌ — أو لم يكن فليحسن الردُّ

تلاحظ أن الأول يأخذ صيغة الأمر، والثانى يأخذ صيغة التمنى. ولا يمكن

الحكـم على أية صيغة منهما بالصدق أو الكذب. فالأمر استحداث ما لا وجود لـه، والتمـنى رغبة فى وجود ما لا وجود لـه، ومن ثم لا نجد لـه من الواقع ما يقابله. وهكـذا نجد أن استعمالات اللغة التى تأتى على صورة الاستفهام والتوسل والترجى والتعجب والالتماس والأمر والنهى، وما جرى مجراها لا يقال لقائلها إنه صادق أو كـاذب، أما الاستعمال اللغوى الذى يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فهو الخبر. ومن هنا كانت عناية الفلاسفة بالجمل الإخبارية التى تقرر حالة من حالات الواقع.

والسؤال الآن هو: هل القضايا هى الجمل الإخبارية؟ أحياناً يقال إن القضية هى الجملة الإخبارية، ولكن هذا التعريف تعترضه بعض الصعوبات هى:

1- يجوز أن يستخدم الجملة الإخبارية أشخاص مختلفون.

2- يجوز أن يستخدم الجملة الإخبارية شخص واحد فى مناسبات مختلفة.

وهذا يعنى أن الجملة "السماء تمطر" يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لشخص وكاذبـة بالنسـبة لشخص آخر، أو صادقة بالنسبة لشخص فى وقت معين وكاذبة بالنسبة للشخص نفسه فى وقت آخر.

3- يمكن التعبير عن القضية الواحدة بجملتين فى لغتين مختلفتين مثل:

أ- القطة على الحصير

ب- The cat is on the mat

أو

أ- البعيد عن العين، بعيد عن البال

ب- Out of sight, out of mind

ولـو كانت القضية مرادفة للجملة الإخبارية، لكنا إزاء قضيتين. ولكننا أمام جملتين وقضية واحدة فقط.

4- يمكن التعبير عن القضية الواحدة بأكثر من جملة فى لغة واحدة فقط:

أ- هزمت مصر إسرائيل فى السادس من أكتوبر عام **1973**.

ب- هُزمت إسرائيل من مصر فى السادس من أكتوبر عام **1973**.

وفى محاولة لتفادى هذه الصعوبات يمكن القول إن القضية هى ما تعبر عنه الجملة الإخبارية، أو هى مضمون الجملة الإخبارية الذى يمكن نقله بأكثر من صيغة وبأكثر من لغة، ويقبل الحكم عليه بالصدق أو الكذب.

ولكن الوضع الانطولوجى للقضايا يثير مشكلة إذا ما قورن بالوضع الانطولوجى للجمل الإخبارية، فالجمل الإخبارية هى أصوات منطوقة أو علامات مكتوبة أو منقوشة. أما القضايا فيقال إنها كائنات عقلية mental entities. [5] ويميز فريجه بين ثلاثة موضوعات: [6]

1- الجملة المنطوقة أو المكتوبة.

2- الفكرة idea العقلية المصاحبة للجملة.

3- القضية gedanke (وترجمتها فى الإنجليزية proposition أو thought) التى تعبر عنها الجملة.

وإذا كانت الجملة لها وجود فيزيائى، والفكرة لها وجود عقلى حيث توجد فى عقل الإنسان، فإن القضية لا تنتمى إلى العالم الفيزيائى (العالم الأول) ولا العالم العقلى (العالم الثانى)، وإنما تنتمى إلى عالم لا زمن له وهو عالم المعانى والكائنات المجردة مثل حقائق المنطق والرياضيات، ويسمى فريجه هذا العالم باسم (العالم الثالث) الذى يذكرنا بعالم المثل عند أفلاطون. والقضية فى رأى فريجه غير مادية ولكنها ترتدى رداءً مادياً فى جملة وبذلك تصبح ممكنة الفهم بالنسبة لنا.

ولكن هناك بعض الفلاسفة الذين ينتمون إلى الفلسفة التجريبية، مثل كواين، يرفضون قبول القضايا كحوامل صدق لعدة أسباب حسبنا منها ثلاثة:

السبب الأول هو أن القضايا ليست موضوعات تقع للمرء فى خبرته المباشرة، وإنما يستدل عليها. وهى ليست موضوعات يستدل عليها من النوع الذى يحظى بالاحترام من الناحية العلمية مثل الجينات والالكترونات، لأن افتراض وجود مثل هذه الكائنات العلمية يمكن استعماله للتنبؤ بنتائج قابلة للملاحظة، زد على ذلك أن هذه الكائنات تسد نقصاً فى بنية العلم.

السبب الثانى هو الاستعانة بمبدأ الاقتصاد الفكرى الذى ينسب إلى وليم اوكام William Ockham (1285 – 1347) ويقول: "لا يجب مضاعفة الكائنات بغير ضرورة". Entities are not to be multiplied beyond necessity وانطلاقاً من هذا المبدأ الذى يسمى باسم "نصل اوكام" Ockham's razor، يجرى النظر إلى القضايا بوصفها كائنات إضافية extra entities لا ضرورة لها.

فالعالم المؤلف من نوعين أساسيين من الكائنات هو عالم يحظى بقبول نظرى أكثر من العالم المؤلف من ثلاثة أنواع. وبالإضافة إلى ذلك، لا توجد قضايا صادقة فحسب فى هذا العالم الثالث عند فريجه، بل لابد من أن ندخل فى حسابنا عدداً لا يحصى من القضايا الكاذبة أيضاً بالنسبة لكل قضية صادقة. وهذا يتعارض مرة أخرى مع نصل اوكام. [7]

السبب الثالث هو صعوبة التشخيص individuation بالنسبة للقضايا. فالقضايا تفتقر إلى معايير واضحة للهوية criteria of identity . ومعيار الهوية بالنسبة لكائن معين هو المعيار الذى يمكن به تشخيص هذا الكائن وتحديد ماهيته والتمييز بينه وبين الكائنات الأخرى. والمبدأ الفلسفى الذى ابتكره كواين هنا وشاع فى الفلسفة المعاصرة هو "لا كائن دون هوية" no entity without identity. ويتساءل كواين: "ما المغزى الذى يمكن أن يوجد فى الحديث عن كائنات لا يمكن القول على نحو ذى معنى إن الواحد منها يتطابق مع ذاته ويتميز من الآخر؟". [8]

انتقد كواين القضايا ورأى أن البديل المعقول لها هو الجمل الدائمة eternal sentences [9]. ويمكن توضيح طبيعة هذه الجمل عن طريق المقابلة بين الجملتين الآتيتين:

1- عميد كلية الآداب أستاذ للأدب العربى.

2- جزيئ البنزين له ست ذرات كربون.

الجملـــة الثانية صادقة بالنسبة لكل ذرات البنزين فى كل زمان ومكان، أما الجملـــة الأولـــى فتعتمد فى صدقها أو كذبها على شخص عميد كلية الآداب الذى نشـــير إلـــيه، والوقت الذى وضع فيه هذا التقرير، ونحو ذلك. ونستطيع أن نكمل الثغرات الواردة فى هذه الجملة ونحصل على:

3- عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة فى سنة 1930 أستاذ للأدب العربى.

الـــتى تكـــون صـــادقة أو كاذبة بشكل ثابت. ولو فعلنا ذلك مع بقية الجمل الإخبارية، فسوف نحصل على جمل لا تتغير قيمة صدقها بتغير الوقت أو المتكلم، وهذه هى الجمل الدائمة.

3ـ نظريات الصدق : مخطط عام

نسـتعمل فـــى حياتـــنا اليومية كلمات "الصدق" و"الكذب"، ونصف الأشياء والأقوال بأنها "صادقة" أو "كاذبة"، وربما لا نجد مشقة فى التواصل عن طريق هذا الاسـتعمال. ولكـــن الفهـــم الفلسفى المتأمل والمتعمق يختلف كثيراً عن هذا الفهم العـــادى، فـــترى الفلاســـفة لا يرضون عن التعريفات اللغوية التى تقدمها المعاجم لكلمة "الصدق"، ومتى رضى الفلاسفة عن الفهم العادى والتعريف اللغوى للمفاهيم الكبرى فى حياة الإنسان؟

يقـــول المعنى اللغوى لكلمة الصدق فى اللغتين العربية والإنجليزية مثلاً إن الصـــدق نقـــيض الكذب، وهو مطابقة القول أو الحكم للواقع. يقول الجرجانى فى "الـتعريفات": "الصـــدق لغة مطابقة الحكم للواقع". [10] وفى قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية يعرف الصدق بأنه "التطابق مع الواقعة، والاتفاق مع الواقع"

Truth: Conformity with fact, agreement with reality

وأول ما نلاحظه على هذا المعنى اللغوى أنه ضيق إلى حد كبير، وبالإضافة إلى ذلك لا يقدم شيئاً لتحديد معنى "المطابقة" و"الواقع".

ولم يقنع الفلاسفة بالمعنى اللغوى للصدق الذى يأخذ الأشياء من قريب، وإنما سلكوا فى دراسته طرقاً طويلة عسيرة، واستقصوا عناصره ومكوناته استقصاء حسناً، وخلصوا من طول النظر فيه إلى نظريات متنوعة تتباين حيناً وتتكامل حيناً آخر، وسوف نشير إليها الآن بإيجاز، ونفصل القول فى أبرزها بعد ذلك.

نظريات الصدق الأساسية:

1- نظرية التناظر correspondence theory

هى أكثر نظريات الصدق قبولاً وأقربها إلى الفهم العادى للصدق. وتقول بصفة عامة إن الصدق يتوقف على علاقة تناظر مع الواقع، ويكون الشىء صادقاً عندما يتناظر مع الوقائع. وهناك نوعان من هذه النظرية: الأول هو الصدق بوصفه تطابقاً congruence والثانى هو الصدق بوصفه ارتباطاً correlation. نادى بالنوع الأول فلاسفة مثل مور ورسل وفتجنشتين، ونادى بالنوع الثانى فلاسفة مثل أوستن.

2- نظريات الاتساق coherence Theory

تقول إن الصدق يكمن فى علاقة الاتساق أو الارتباط المتبادل بين الاعتقادات الصادقة. وهذا يعنى أن الاعتقاد الصادق (أو الحكم أو كائناً ما كان حامل الصدق) لابد من أن يكون منسجماً مع المجموعة الأساسية من اعتقاداتنا الصادقة. وتجلت هذه النظرية فى كتابات برادلى وبلانشارد ونيورات وهمبل.

3- النظرية البراجماتية pragmatic theory

تقول إن صدق الفكرة أو الاعتقاد يتوقف على الفائدة والنفع المترتب على قبوله. وهذا الرأى يرتبط أكثر ما يرتبط بوليم جيمس، ولكن بيرس يرى أن الصدق

هــو الإجمـــاع النهائى بين العلماء عند معالجة قضايا العلوم والواقع. ويمكن القول بصفة عامة إن البراجماتيين ينظرون إلى الصدق على أنه قيمة معرفية عملية.

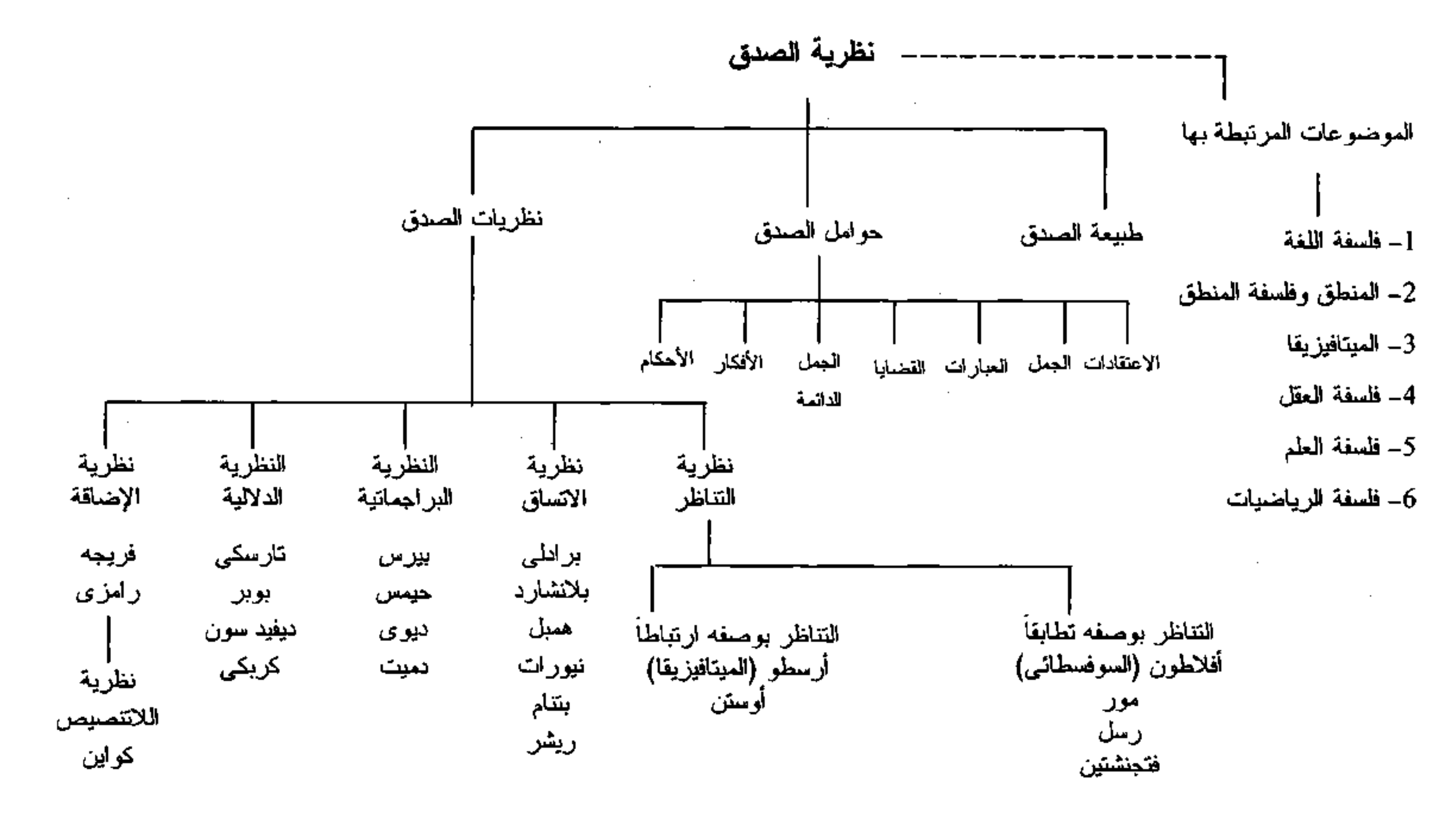
4- النظرية الدلالية semantic theory

تقول إن الصدق خاصية للجمل. ومؤسس هذه النظرية هو الفيلسوف والمنطقى البولندى ألفرد تارسكى الذى لم يستخدم أبداً عنوان "النظرية الدلالية فى الصدق"، وإنما كـــان يفضـــل استعمال "التصور الدلالى للصدق". ووضع تارسكى نظريته بغية التغلب علـــى المفارقـــات الدلالـــية semantic paradoxes التى يثيرها الكلام عن الصدق فى اللغـــات الطبيعـــية. وأبـــرز هـــذه المفارقات مفارقة الكذاب Liar paradox. ولا يقدم تارســـكى تعـــريفاً عامـــاً للصدق كما هو الحال فى النظريات الأخرى، وإنما يرى أن الـــتعريف المقبول للصدق لابد من أن يستوفى شرطين: الأول أن يكون التعريف كافياً ماديـــاً، والثانى أن يكون صحيحاً صورياً. وحسبنا أن نقول بإيجاز إن تارسكى يعرف الصدق فى حدود العلاقة الدلالية "للاستيفاء" وهى علاقة بين دالة الجملة والأشياء غير اللغويـــة الـــتى تستوفيها. وتبنى نظرية تارسكى مجموعة من الفلاسفة مثل كارل بوبر ودونالد ديفيدسون، وطبقها الأخير على اللغات الطبيعية.

5- نظرية الإضافة redundancy theory

تقـــول إن الصفة "صادق" أو "كاذب" والتعبيرات "من الصدق أن ..." و"من الكـــذب أن ...." الـــتى توضـــع فـــى مقدمة العبارات أو فى نهايتها هى صفات وتعبـــيرات إضافية لا ضرورة لها. وهذا يعنى أن التوكيد على أن العبارة صادقة هـــو مجرد التوكيد على العبارة ذاتها. على سبيل المثال، القول إن العبارة "السماء تمطـــر" صادقة يكافئ القول إن السماء تمطر. ووضع فريجه أصول هذه النظرية، واشـــتهر بهـــا رامـــزى وكوايـــن. وتعرف النظرية أحياناً باسم النظرية التفريغية deflationary theory، وتعـــرف نظـــرية كوايـــن باسم نظرية "اللاتنصيص فى الصدق disquatational theory.

وإليك مخططاً عاماً لنظرية الصدق


نظرية الصدق
الموضوعات المرتبطة بها
1- فلسفة اللغة
2- المنطق وفلسفة المنطق
3- الميتافيزيقا
4- فلسفة العقل
5- فلسفة العلم
6- فلسفة الرياضيات
طبيعة الصدق
حوامل الصدق
نظريات الصدق
الاعتقادات
الجمل
العبارات
القضايا
الجمل الدائمة
الأفكار
الأحكام
نظرية التناظر
نظرية الاتساق
النظرية البراجماتية
النظرية الدلالية
نظرية الإضافة
التناظر بوصفه تطابقاً
أفلاطون (السوفسطائى)
مور
رسل
فتجنشتين
التناظر بوصفه ارتباطاً
أرسطو (الميتافيزيقا)
أوستن
برادلى
بلانشارد
همبل
نيورات
بتنام
ريشر
بيرس
جيمس
ديوى
دميت
تارسكى
بوبر
ديفيد سون
كريكى
فريجه
رامزى
نظرية اللاتنصيص
كواين

4ـ نظرية التناظر : تمهيد

تعـد نظرية التناظر أكثر نظريات الصدق شهرة وقبولاً فى ناحية، وأكثرها إثـارة للجدل والنقاش فى ناحية أخرى. وترتكز النظرية على فكرة عامة تقول إن الصـدق يتوقف على علاقة مع الواقع. أى أن الصدق خاصية علاقية retational property. صـحيح أن الصـدق خاصـية للاعتقادات أو حوامل الصدق كائنة ما تكون، ولكن الاعتقادات لابد من أن تكون صادقة بمقتضى شىء خارجى ترتبط به أو تـتعلق به بعلاقة ما. ومهمة نظرية الصدق هى توضيح هذه العلاقة. والتفسير الذى تقدمه نظرية التناظر لهذه العلاقة هو أن الصدق تناظر مع الواقع.

وإذا افترضـنا أن (س) تشير إلى حامل صدق، سواء كان اعتقاداً أو قضية أو غيرهما، فإننا نستطيع التعبير عن نظرية التناظر بالصيغة الموجزة الآتية:

(س) تكون صادقة إذا كانت (س) تناظر واقعة معينة.

(س) تكون كاذبة إذا كانت (س) لا تناظر أيـة واقعة.

وأخـص مـا تمـتاز بـه نظرية التناظر فى رأى أنصارها هو وضوحها وبسـاطتها، ناهيك عن أنها أقرب النظريات الفلسفية إلى فهم الإنسان العادى. وفى التأكيد على وضوح هذه النظرية يقول ديكارت فى خطاب إلى Mersenne فى 16 أكتوبر 1639: "لا تساورنى أبداً أية شكوك حول الصدق، لأنه يبدو فكرة واضحة وضـوحاً ترانسـندنتالياً إلى درجة يتعذر معها أن يكون أى شخص جاهلاً به ... وكلمة الصدق فى معناها الدقيق، تدل على انسجام الفكر مع موضوعه". (11)

فـإذا نظرت إلى التعبيرات التى يقدمها أنصار نظرية التناظر عن "العلاقة" بين حامل الصدق والواقع، وجدتها متباينة، ولعل أبرزها ما يأتى:

التناظر	correspondence
التطابق	congruence

الارتباط	correlation
التأييد	conformity
الاتفاق	agreement
التصوير	picturing
التمثيل	representation
الإشارة	reference

أمــا الشــيء الخارجى الذى يتناظر معه حامل الصدق، فعبر عنه أصحاب نظــرية التناظر تعبيرات مختلفة، أشهرها أن هذا الشىء هو "الوقائع" facts وهذا رأى مــور ورسل وفتجنشتين. وهناك تعبيرات أخرى مثل حالات الواقع (أو سير الأحــوال) states of affairs، ويؤيــد هــذا التعبــير الفيلســوف الاسترالى ديفيد أرمســترونج (1926 -)، [12] ومثل المواقف situations، والموضوعات أو الأشياء objects، والحوادث events.

4 ـ 1 نوعان من التناظر

اختلفــت آراء أنصـــار علاقــة التناظر فى فهمه، ونتج عن هذا الاختلاف نوعان من التناظر:

1- التناظر بوصفه تطابقاً correspondence as congruence

2- التناظر بوصفه ارتباطاً correspondence as correlation

والتناظر بوصفه تطابقاً يعنى وجود تماثل بنيوى structural isomorphism بين حوامل الصدق والوقائع التى تناظرها وذلك عندما يكون حامل الصدق صادقاً. وتــتماثل أجــزاء حامل الصدق مع أجزاء الواقعة مثلما يتماثل النصفان من قطعة ورق ممــزقة. وبســبب هذا التماثل يقول أنصار التناظر بوصفه تطابقاً إن الواقعة

وحـــامل الصـــدق يناظر الواحد منهما الآخر. وتعكس بنية الاعتقادات (والقضايا والجمـــل، أو كائـــناً مـــا كان حامل الصدق) بنية الوقائع بالطريقة التى تعكس بها الخريطة بنية هذا الجزء من العالم الذى تمثله. (13)

ويقول **التناظر بوصفه ارتباطاً** إن كل حامل صدق يرتبط بحالات الواقع أو سير الأحوال. إذا كانت حالة الواقع الذى ارتبط به حامل صدق معين سائدة بالفعل، صـــدق حـــامل الصدق. وإذا لم تكن حالة الواقع سائدة بالفعل، كذب حامل الصدق. والشـــىء الذى لا تزعمه نظرية التناظر بوصفه ارتباطاً هو أن حامل الصدق يعكس mirrors حالـــة الواقع أو يصورها pictures، أو يتماثل مع حالة الواقع المرتبط بها من حيث التركيب. إن حامل الصدق ككل يرتبط بحالة الواقع ككل.

يـــنكر أصحاب نظرية التناظر بوصفه ارتباطاً وجود أى شىء طبيعى بين الاعـــتقادات (وغـــيرها مـــن حوامـــل الصـــدق) والوقائع. فالارتباط يأتى نتيجة للمواضعات اللغوية التى هى ذاتها نتيجة للتطور التاريخى للغة. (14)

The correlation is result of linguistic conventions which are themselves the result of the historical development of the language.

وأنـــت تلحـــظ هـــذه الفكرة فى قول أوستن صاحب نظرية التناظر بوصفه ارتـــباطاً: "لا توجد حاجة مهما تكن للكلمات المستعملة فى وضع العبارة الصادقة (لـــتعكس) بأية طريقة، وإن كانت غير مباشرة، أى ملمح كائناً ما كان فى الموقف أو الحادثـــة". (15) والتناظر بين الكلمات أو الجمل والمواقف والحوادث فى العالم هو مسألة اصطلاحية بصورة مطلقة. ولن نتوقف طويلاً عند مناقشة هذه الصورة مـــن نظـــرية التناظر، وحسبنا أن نركز على الصورة الثانية، أى التناظر بوصفه تطابقاً، ودافعنا إلى ذلك هو كثرة أنصارها وكثرة نقادها أيضاً.

اقـــترح أفلاطون نظرية التناظر بوصفه تطابقاً فى محاورة "السوفسطائى". وجـــاء أرســـطو وقـــدم صورة من نظرية التناظر هى أقرب إلى التناظر بوصفه

ارتباطاً فى عبارته المشهورة فى كتاب "الميتافيزيقا" "عندما نقول عن شىء موجود إنــه ليس موجوداً، أو نقول عن شىء غير موجود إنه موجود، فإننا نقول الكذب. علــى حين أنه عندما نقول عن شىء موجود إنه موجود، أو نقول عن شىء غير موجــود إنه ليس موجوداً، فإننا نقول الصدق". [16] خذ مثلاً يوضح فكرة أرسطو. العبارة القائلة إن "مساحة السعودية أكبر من العراق" صادقة لأنها تقول عما يوجد (كــون السعودية أكبر من العراق) إنه يوجد (مساحة السعودية أكبر من العراق). والعــبارة القائلة إن "السعودية شمال العراق" كاذبة لأنها تقول عما لا يوجد (كون السعودية شمال العراق) إنه يوجد (السعودية شمال العراق).

نظــرية التــناظر بوصفه تطابقاً ظهرت الصيغ الجديدة لنظرية التناظر فى القــرن العشــرين عــند مــور ورســل وفتجنشتين. فيقول مور فى كتابه "بعض المشكلات الأساسية فى الفلسفة" 1910 – 1911: " يملك الاعتقاد إذا كان صادقاً، علاقة معينة بواقعة ... واقترح أن اسميها علاقة التناظر correspondence" [17]. أما رسل فقد ناقش ثلاث نظريات للصدق فى كتابه "مشكلات الفلسفة" 1912 وهى نظــرية التناظر ونظرية الاتساق والنظرية البراجماتية. ويعد رسل بحق أول من بســط مصطلح "نظرية التناظر فى الصدق" ويقول فى "مشكلات الفلسفة": "وهكذا يكــون الاعــتقاد صادقاً عندما توجد واقعة مناظرة، ويكون كاذباً عندما لا توجد واقعة مناظرة" [18].

Thus a belief is true when there is a corresponding fact, and is false when there is no corresponding fact.

وعلــى خلاف التصور الأرسطى للتناظر، نجد أن الصيغتين اللتين قدمهما مــور ورسل تكشفان بوضوح عناصر النظرية. فحوامل الصدق هى الاعتقادات، والأجزاء المناظرة لها من الواقع هى الوقائع، والعلاقة هى التناظر.

والــرأى عند رسل أن الاعتقاد علاقة تقوم بين أربعة أشياء مختلفة. الأول هــو الــذات subject وهو الشخص الذى يملك الاعتقاد. والثانى والثالث هما حدا

الموضـــوع object terms. أحدهمـــا يـــناظر الفـــاعل فى الجملة، والآخر يناظر المفعـــول به فى الجملة. والحد الرابع هو علاقة الموضوع object relation والتى تناظر تقريباً الفعل فى الجملة، وهى العلاقة التى تقوم بين حدى الموضوع. وعلى هـــذا الـــنحو فإن اعتقاد محمد بأن فاطمة تحب علياً هو علاقة مركبة بين (محمد) الـــذات مـــالك الاعـــتقاد، و(فاطمة) حد الموضوع، و(على) حد الموضوع الآخر، و(الحب) هو علاقة الموضوع.

وينســـب رســـل إلـــى العلاقـــة المركـــبة للاعتقاد فكرة أخرى هى الاتجاه direction. فالاتجـــاه هو السبب فى أن اعتقاد محمد بأن فاطمة تحب عليا مختلف عـــن اعـــتقاد محمـــد بأن علياً يحب فاطمة، مع أن الاعتقادين يملكان نفس الحدود الأربعة. فى الاعتقاد الأول يأتى الاتجاه من محمد إلى فاطمة إلى الحب إلى على، وفـــى الاعتقاد الثانى يأتى الاتجاه من محمد إلى على إلى الحب إلى فاطمة. ويقول رســـل: "وعلى هذا النحو يكون الاعتقاد صادقاً عندما يناظر مركباً معيناً مترابطاً، ويكون كاذباً عندما لا يناظر ذلك المركب". [19]

إن المـــتأمل فـــى المركـــب المـــناظر للاعتقاد، الذى أطلق عليه رسل اسم الواقعة، يرى أن الوقائع تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

1- واقعة جزئية مثل (هذا أبيض) أو كلية (كل سم قاتل).

2- واقعة موجبة مثل (سقراط فيلسوف) أو سالبة مثل (سقراط عالم رياضيات) وهى قضية لا تناظرها واقعة.

3- واقعـــة مرتبطة بأشياء وصفات وعلاقات جزئية أو واقعة عامة مطلقة مثل قواعد المنطق.

ويـــرى رســـل أن الصـــدق يستلزم تطابقاً بين علاقتين مركبتين. ويكون الاعـــتقاد صادقاً إذا كانت الحدود مرتبطة فى الواقعة بنفس طريقة ارتباطها فى الاعـــتقاد. ويكـــون الاعـــتقاد كاذباً إذا كانت الحدود فى الواقعة مرتبطة بطريقة

أخرى غير طريقة ارتباطها فى الاعتقاد. وفى مثالنا "يعتقد محمد أن فاطمة تحب علياً"، يكون الاعتقاد كاذباً إذا كان علىّ هو الذى يحب فاطمة أو إذا كانت فاطمة شخصية خيالية.

عندما كانت الحرب العالمية الأولى ترسل نذرها إلى الأرض، كان فتجنشتين يضــع فلسفته المعروفة باسم الذرية المنطقية والتى ارتبط فيها برسل فيما بعد. وأكد الأثنان على نظرية التناظر فى الصدق فى صورة مختلفة عن صورة نظرية التناظر الــتى اقــترحها مــور ورسل من قبل. ولا تزال القضايا الصادقة هى القضايا التى تــناظر الواقعــة، ولكن تصور الواقعة اختلف بعض الشيء. وحتى عام 1918 كان رســل يتمســك بأن الوقائع كائنات دنيوية من نوع ما، وفى عام 1924 توصل إلى نتيجة بالاتفاق مع فتجنشتين تقول: "الرمز بالنسبة لواقعة ليس اسما ... والطريقة إلى إضــفاء المعــنى على واقعة هو تقريرها، والطريقة إلى إضفاء المعنى على الشيء البســيط هــو تســميته". [21] والقول إن القضية تناظر الوقائع لا يعنى القول بوجود وقــائع، وإنمــا يعنى القول بوجود أشياء عندما نقول عنها إنها موجودة. واللغة هى مفــتاح فهمنا للعالم، وأحياناً تكون القفل الذى يمنعنا من هذا الفهم. وتنشأ كثرة كثيرة مــن مشكلاتنا الفلسفية نتيجة تضليل الصور اللغوية لنا. فنظن خطأً أن الأشياء غير الواقعــية واقعــية لأن اللغــة توحى بأنها موجودة، ونخفق أيضاً فى إدراك الملامح المهمة فى العالم التى يتعذر تكييفها من الناحية اللغوية. ولكى نتفادى هذه الصعوبات لابــد مــن أن نفهــم اللغــة التى نستعملها، ولابد من أن نصطنع طرقاً لتحسينها إذا اقتضــى الأمــر ذلــك. وهذا ما فعله رسل عندما طور بنية لغوية تتطابق مع العالم وتجيز لنا رسمه أو تصويره بطريقة دقيقة كأشد ما تكون الدقة. فالهدف العام للذرية المنطقــية بوصفها طريقة للفلسفة هو تطوير جهاز لغوى أفضل يملك وحدات ذرية ومركــبات من الوحدات التى ترتبط فيما بينها بطريقة لها نفس بنية العلاقات الداخلية للأشياء الواقعية والمركبات من الأشياء الواقعية فى العالم. [22]

وفــى محاولة لتطوير هذه الآراء وضع فتجنشتين فى كتابه "رسالة منطقية

فلسـفية" 1921 صورة من نظرية التناظر فى الصدق، تعرف أيضاً باسم "نظرية الصورة فى المعنى" picture theory of meaning. وكان الهدف الذى تتوق إلى تحقـيقه هو فهم العلاقة بين اللغة والعالم. والقضايا الصادقة وفقاً لنظرية الصورة هـى الـتى ترسـم لـنا صورة صحيحة عن العالم الذى تصوره. وتسير نظرية فتجنشـتين فى خطين متوازيين يمثل أحدهما تحليل بنية العالم، ويمثل الآخر تحليل بنية اللغة. ويبدأ بتحليل العالم فيقول: (23)

1 العالم هو كل هذا الواقع.

1.1 العالم هو مجموع الوقائع، وليس مجموع الأشياء.

1.2 العالم ينحل إلى وقائع.

2 إن ما هو واقع، أي الواقعة، هو وجود حالات الواقع.

2.01 حالة الواقع (حالة الأشياء) هى مجموعة موضوعات (أشياء).

وواضـح من هذه النصوص أن العالم لا يتألف من أشياء، وإنما من وجود مجموعـة مترابطة من الأشياء. ولو قلنا إن العالم مؤلف من أشياء فقط، لجاز أن نفهم أن الأشياء توجد بلا رابط، ولكن الذى يؤكد عليه فتجنشتين هنا أن العالم ليس مؤلفاً مـن مجرد أشياء، وإنما من أشياء تترابط بعضها مع بعض بترتيب معين. والقول إن العالم ينحل إلى وقائع لا يعنى أن الوقائع كائنات من نوع غريب، وإنما يعنى أن الوقائع مجموعات مترابطة من الأشياء.

ذهـب فتجنشتين فى تحليله للعالم إلى أنه مؤلف من مجموعة مترابطة من الوقـائع، ورأى أن اللغـة هى مجموعة من القضايا، وأن القضية رسم أو صورة للواقعة، وأقام بذلك نوعاً من التماثل بين بنية اللغة وبنية العالم. يقول فتجنشتين: (24)

2.1 إننا نكون لأنفسنا صوراً للوقائع.

2.12 الصورة نموذج للواقع.

2.21 الصورة قد تتفق مع الواقع وقد لا تتفق، وبهذا تكون الصورة إما صادقة أو كاذبة.

2.224 من المستحيل أن نعرف من الصورة وحدها ما إذا كانت صادقة أو كاذبة.

4.01 القضية صورة للواقع.

القضية نموذج للواقع كما نتخيله.

4.05 الواقع يقارن بالقضايا.

4.06 يمكن أن تكون القضية صادقة أو كاذبة فقط بمقتضى كونها صورة للواقع.

وهكذا يحلل فتجنشتين العالم إلى وقائع مركبة تنحل بدورها إلى وقائع بسيطة، والوقائع البسيطة لا يمكن تحليلها إلى وقائع أبسط منها لأنها لا تنطوى على وقائع أخرى، وتسمى بالوقائع الذرية، وقوام الواقعة الذرية مجموعة من الأشياء. وفى اتجاه مماثل يحلل فتجنشتين اللغة إلى قضايا مركبة، والقضايا المركبة تنحل إلى قضايا بسيطة. ولكن كيف تصور القضية واقعة؟

الجواب على هذا السؤال هو أن القضية فى اللغة تصور واقعة فى العالم استناداً إلى وجود تماثل فى تركيب كل منهما. وقد يعترض الإنسان بأن القضية ليست صورة للواقعة لأن الصورة العادية تبدو مثل ما تصوره أما القضية فلا تبدو مثل الواقعة. والشيء الذى يجب الانتباه إليه هو أن التماثل التركيبى فى القضية والواقعة ليس مسألة بنية جملة، والسبب فى ذلك أن القضية الواحدة يجوز التعبير عنها بجمل مختلفة مثل:

1- كسر محمد الزجاج.

2- انكسر الزجاج من قبل محمد.

وتســتطيع الجملة الواحدة أن تعبر عن قضايا مختلفة، فالجملة "إنها تمطر" يمكن أن تعبر عن قضية صادقة فى الصباح وقضية كاذبة فى المساء. ولذلك يلفت فتجنشــتين أنظارنــا إلــى أن الشــىء الذى يحفل به هو البنية المنطقية logical structure لعلاقــات المعنى. والقضية لا تكون صورة عادية، أى مكانية، للواقعة التى تمثلها، وإنما هى بالأحرى "صورة منطقية" logical picture.

ولكى تكون القضية صورة منطقية للواقعة، يجب أن تتوافر عدة شروط:

1- يجب أن تملك القضية نفس بنية الواقعة.

2- يجب أن ترتبط عناصر البنية المنطقية للقضية بنفس طريقة ارتباط عناصر الواقعة.

3- يجب أن يناظر كل عنصر من عناصر القضية عنصراً من عناصر الواقعة.

ولــنأخذ مــثلاً يوضح هذه الشروط. تأمل القضية "أحمد ضرب محمداً" تجد أنها تتألف من أربعة عناصر هى: أحمد ومحمد وعلاقة الضرب وترتيب الكلمات فى القضية. وعنصر "الترتيب" هذا مهم لأنه هو الذى يضفى المعنى على القضية. انظــر إلــى الصــيغتين: "القطة على الحصير" و"القطة الحصير على" تجد أنهما يحتويان على نفس الكلمات، ومع ذلك فإن الذى جعل الأولى ذات معنى هو ترتيب الكلمــات ونظمها بطريقة معينة، والافتقار إلى هذا الترتيب جعل الثانية خالية من المعنى. ويؤكد فتجنشتين على هذه الفكرة بقوله: "ليست القضية خليطاً من الكلمات (كمــا أن القطعــة الموسيقية ليست خليطاً من النغمات)".[25] وتتألف الواقعة من أربعــة عناصر أيضاً هى شخص أحمد وشخص محمد وحادثة الضرب و"تركيب" هذه العناصر، بمعنى أن أحمد هو الذى يضرب محمداً وليس العكس. وكل عنصر مــن عناصر القضية يناظر عنصراً من عناصر الواقعة. والعلاقة بين بنية القضية وبنــية الواقعــة هــى علاقــة واحد بواحد. القضية الصادقة إذن هى القضية التى تستنســخ بنــية الواقعة التى تصورها استنساخاً حسناً. والقضية الكاذبة هى ترتيب غير موجود لأشياء موجودة.

4 ـ 2 اعتراضات على نظرية التناظر

تبين لنا مما أسلفناه أن نظرية التناظر تقوم على فكرة يسيرة تقول بوجود علاقة تناظر بين حامل الصدق والواقع. ولكن النظرية برغم وضوحها وبساطتها تعرضت لانتقادات كثيرة بحجة أنها غامضة وتدعى أشياء يتعذر تفسيرها بطريقة معقولة. ويجوز تقسيم الاعتراضات على هذه النظرية إلى ثلاثة أنواع:

1- الاعتراض على حوامل الصدق التى تقبلها النظرية مثل الاعتقادات والقضايا والجمل. وقد ناقشنا فى الصفحات السابقة بعض الصعوبات التى تواجه حوامل الصدق.

2- الاعتراض على أجزاء الواقع التى تناظر حوامل الصدق مثل الوقائع أو حالات الواقع (أو سير الأحوال) على أساس أن هذه الأشياء لا تصلح كنظائر لحوامل الصدق.

3- الاعتراض على علاقة التناظر التى تفترضها النظرية لعدة أسباب منها أن هذه العلاقة ملغزة أو لم تفسرها النظرية تفسيراً واضحاً أو أن العلاقة لا وجود لها أصلاً.

وسنركز فيما يلى على الاعتراضين الثانى والثالث

*** اعتراضات على الوقائع**

**** الاعتراض الأول**

إذا عدنا إلى صيغة تعريف الصدق وفقاً لنظرية التناظر وهى:

(س) تكون صادقة إذا كانت (س) تناظر واقعة ما.

(س) تكون كاذبة إذا كانت (س) لا تناظر أية واقعة.

وجدنا أن هذا التعريف ينطبق على العبارات الداخلة فى مجال الإدراك

الحسـي العادى، ومجال العلم أيضاً، ولكنه يخفق إخفاقاً شديداً فى مجالات أخرى مـثل الأخـلاق والمـنطق والميتافـيزيقا والجمـال وغيرها. ويسلم صاحب هذا الاعـتراض بالحقائق الأخلاقية moral truths، ولكنه يحتج على صاحب التناظر بأن الواقع لا يحتوى على وقائع أخلاقية moral facts.

ويجوز الرد على هذا الاعتراض بطريقتين:

1- الطـريقة الأولى هى التمسك بالنزعة غير المعرفية non cognitivism - كمـا هـو الحال عند الوضعية المنطقية - القائلة إن عبارات الأخلاق والجمال والميتافيزيقا تمثل استعمالات غير معرفية للغة بمعنى أنها لا تخبر شيئاً عن الواقع يمكـن الحكـم عليه بالصدق أو الكذب، ولا تزيد هذه العبارات على أن تكون من الأوامر أو الانفعالات التى تضطرب بها نفس المتكلم ولا يمكن التحقق من صدقها أو تقويمه. وهذا الرد ضعيف فى رأينا لأنه يضيق مجال القضايا العلمية ويحصره فى إطار القضايا التجريبية الفيزيائية. وهو تضيق ليس له ما يسوغه.

2- الطـريقة الثانـية هى النزعة الردية reductionism وتقول إن حقائق الأخـلاق والجمـال وغيرها يمكن ردها إلى مجال آخر لا يثير مشكلات. فحقائق الأخـلاق تـناظر الوقـائع الاجتماعية والسلوكية للأفراد فى المجتمع. وما أصدق رسولنا الكريم فى قوله [**الدين المعاملة**]. وهنا نجد تجلياً عظيماً ورداً جميلاً لما هو ميتافيزيقى وأخلاقى إلى الفعل. وفى مجال المنطق والرياضيات يجوز رد الحقائق المنطقـية والرياضـية إلـى وقـائع لغوية. فالحقائق المنطقية تناظر وقائع تتعلق بالمواضـعات اللغويـة على أساس أن الصدق فى المنطق والرياضيات هو صدق مواضـعة أو اصـطلاح. وتستطيع أن تلمس النزعة الردية عند أنصار السلوكية السيكولوجية والفلسفية، وعند الوضعية المنطقية أيضاً.

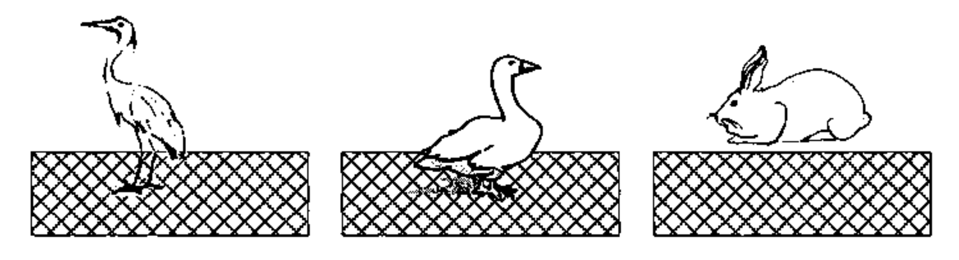
**** الاعتراض الثانى**

عـندما تقـرر نظرية التناظر أن حامل الصدق يكون صادقاً عندما يناظر

واقعة في العالم، فسوف تلتزم بأنواع غريبة من الوقائع التى تثير مشكلات من الناحية الانطولوجية مثل الوقائع العامة (كل السموم قاتلة) والوقائع السالبة (الأستاذ لم يحضر اليوم)، والوقائع الشرطية (إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود)، والوقائع الانفصالية (المولود إما أن يكون ذكراً أو أنثى)، ونحو ذلك.

وهذا الاعتراض أقلق رسل فى دراسته "فلسفة الذرية المنطقية" التى نشرت ضمن كتابه "المنطق والمعرفة". هل يحتوى العالم على وقائع سالبة negative facts؟ هل الجملة "الملكة ليست صلعاء" صادقة بمقتضى تناظرها مع واقعة سالبة خاصة، أم أنها صادقة فقط بمقتضى افتقارها إلى التناظر مع أية واقعة موجبة؟ (26)

خذ مثلاً آخر الجملة "الأرنب ليس فوق الحصير"، وانظر فى الموقف الذى تصوره هذه الجملة. وفكر فى المواقف الآتية:



إن الجملة "الأرنب ليس فوق الحصير" جملة ذات معنى، ومعنى الجملة وفقاً لنظرية التناظر أو الصورة هو الموقف الذى تشير إليه. فهل هناك موقف واحد تصوره هذه الجملة؟ الجواب لا، بل هناك مواقف كثيرة ممكنة يستطيع المرء أن يتخيلها ولا يكون فيها الأرنب فوق الحصير. فقد يكون بجوار الحصير، أو فى الحظيرة أو فى فناء المنزل، أو فى الحديقة، وقد يكون غير ذلك تماماً كما هو الحال فى الموقفين (2) و(3). ويتعذر على المرء أن يثبت واحداً من هذه الاحتمالات ويمحو الاحتمالات الأخرى.

**** اعتراضات على علاقة التناظر**

1- تقدم نظرية التناظر علاقة التناظر أو علاقة التصوير picturing relation علـى أنهـا تشـابه تـام بين الأصل والصورة أو الواقعة والقضية. ولكن القضايا أو الجمل أو أى حوامل أخرى للصدق لا تشبه أى شيء فى العالم اللهم إلا حوامل صدق أخرى. وهذا النقد يذكرنا بنقد باركلى لفكرة "الفكرة" عندما يقول إن الفكرة لا تشبه شيئاً آخر إلا الفكرة.

2- هناك قضايا تتحدث عن الماضى أو المستقبل، كيف نستطيع أن نفهم علاقة التناظر الخاصة بها فى إطار العالم الفيزيائى؟

3- العـبارات الميتافيزيقية أو الدينية الصادقة مثل "الروح خالدة" تمثل صعوبة أمام علاقة التناظر. ماذا عساها أن تكون علاقة التناظر لهذه العبارات؟ ألا يمكن القول هنا إن هذه العلاقة لا وجود لها؟

4- وتقـف العـبارات غير الواقعية counterfactual statements والعبارات المعيارية normative عقبة أخرى أمام علاقة التناظر.

تـأمل العـبارات الـتى تدور حول ما سيحدث فى موقف غير واقعى. خذ العـبارة "إذا أصـبحت رئيسـاً لفلسطين، فسوف تكون مشهوراً"، تجد أنها عبارة صادقة، ولكن من الصعب أن تحدد أي واقع تناظره العبارة. وهناك أيضاً عبارات صـادقة حـول ما يجب أن يكون على خلاف ما هو كائن. وتسمى هذه العبارات معيارية. على سبيل المثال، "يجب عليك مساعدة الشخص الذى تكون حياته مهددة إذا كنـت تستطيع ذلك، وإذا كانت مساعدتك له لا تهدد حياتك الخاصة" تبدو عبارة صـادقة. ولكن من الصعب إدراك الواقع الذى تصوره أو تناظره هذه العبارة. إن كثـيراً مـن العبارات الصادقة المركبة يبدو أنها لا تناظر مباشرة على الأقل أى جانب فى العالم. (27)

وهناك من يرى أننا نستطيع أن نتفادى المشكلات المتعلقة بفكرة التناظر إذا

قدمــنا صياغة لتعريف الصدق لا ترتكز على أى تصور محدد للتناظر. يمكن أن نعــرف العــبارة الصادقة ببساطة على أنها أية عبارة يكون ما تقرر أنه واقع هو الواقع حقاً. وزعمنا غير الواقعى والمعيارى يكون صادقاً إذا كان ما يقرر أنه واقع هو الواقع. وهذه الصورة البسيطة لتعريف التناظر للصدق، والتى تتفادى أية فكرة محــددة عــن التــناظر تشبه زعم أرسطو أن من الصدق، مثلاً، القول عما يوجد (الواقع) إنه يوجد (الواقع).[28]

ولكــن هــذه المحاولة لفهم التناظر تعد هروباً من حل مشكلاته، ناهيك عن أنهــا تعــود إلى أبسط صور التناظر التى تفتقر إلى تحديد لعلاقة التناظر وأجزاء العالم التى تناظرها العبارات أو الاعتقادات.

5ـ نظرية الاتساق: تمهيد

إن الصــعوبات الــتى واجهت نظرية التناظر، والتى انصب معظمها على علاقــة التــناظر ذاتهــا أو على الوقائع التى تناظر حوامل الصدق، دفعت بعض الفلاسفة إلى البحث عن تعريف مختلف للصدق لا يرتبط بشىء خارجى يقع بعيداً عــن حــامل الصدق. وكانت أهم المحاولات هى تعريف الصدق فى حدود علاقة معيــنة بين القضايا وهذه العلاقة هى الاتساق coherence. وتقول نظرية الاتساق فى صيغة موجزة: تكون القضية صادقة إذا كانت تتسق مع فئة محددة من القضايا وتكــون كاذبــة إذا لم تتسق معها. وجرت عادة الفلاسفة على النظر إلى نظريتى التــناظر والاتســاق علــى أنهمــا النظريتان التقليديتان الأساسيتان المتنافستان فى الصــدق. وإذا كانــت نظرية التناظر قد ضربت بجذورها فى الفلسفة القديمة كما وجدناها عند أفلاطون مثلاً، فإن نظرية الاتساق تجد ما يبشر بها فى كتابات كانط عــندما انتقد فكرة مطابقة الفكر للأشياء. وكان الرأى عند كانط أن الحدس البشرى أو العقــل الــنظرى لا يمكــن أن يدرك الواقع النومينى noumenal reality، أى الشــىء فى ذاته Ding an Stich، ومن ثم يأتى الشك فى وجود تناظر بين إدراك

العقل للأشياء فى ناحية، والأشياء ذاتها من ناحية أخرى. ولكى نفهم هذه النقطة، يحسن بنا أن نقدم بين يديها شرحاً يسيراً. يفرق كانط بين عالمين: عالم الظواهر appearances (or phenomena) وهو العالم الفيزيائى المحسوس وعالم الأشياء فى ذاتها things-in-themselves (or noumena) وتمثله قضايا الميتافيزيقا مثل الله والنفس والعالم، وفى مقدور العقل البشرى النظرى أن يدرك عالم الظواهر ويصدر عليه أحكاماً يقينية، ولكنه يعجز عن إدراك عالم الأشياء فى ذاتها. إن المعرفة عند كانط تنحل إلى جانبين: انطباعات حسية ومقولات ومبادئ عقلية، ولا يكفى أى جانب من الجانبين بمفرده لتكوين معرفة، وسر ذلك أن الانطباعات الحسية من غير مقولات عقلية عمياء، والمقولات والمبادئ العقلية من غير انطباعات حسية فارغة. ويمكن التفكير فى عالم الأشياء فى ذاتها ولكن يتعذر على العقل النظرى معرفتها بالفعل، إذ لا يمكن معرفة القضايا الداخلة فى عالم الشيء فى ذاته عن طريق الانطباعات الحسية لأن هذا العالم يتجاوز عالم الحس، ولا يمكن معرفتها عن طريق المبادئ العقلية لأن هذه المبادئ من غير انطباعات حسية فارغة.

وطالما أن عالم الشيء فى ذاته صعب المنال للعقل البشرى، فلا مجال للقول بالتناظر بين إدراك العقل للأشياء والأشياء ذاتها. وارتبطت نظرية الاتساق فى صورها المبكرة ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة المثالية. ولكنها حظيت فى صورتها المتأخرة بتأييد من أنصار الفلسفة التجريبية أيضاً. وفى الفلسفة المثالية نجد أن البيت الذى ترعرعت فيه نظرية الاتساق هو الفكر العقلانى rationalist thought كما تجسد فى فلسفة ليبنتز وسبينوزا وهيجل وبرادلى وتوماس هل جرين وبراند بوزانكيت وجوزيا رويس وبراند بلانشارد. أما نظرية الاتساق فى صورها المتأخرة فنجدها واضحة فى الفلسفة التجريبية كما هو الحال عند بعض أنصار الوضعية المنطقية مثل اوتو نيورات وكارل همبل. ومن أواخر الفلاسفة الذين دافعوا عن الاتساق الفيلسوف الأمريكى المعاصر نيقولا ريشر فى كتابه "نظرية الاتساق فى الصدق" 1973.

وتختلف نظرية الاتساق فى الصدق عن نظرية التناظر فى مسألتين: تدور الأولى حول العلاقة بين القضايا وشروط صدقها truth conditions، وتتعلق الثانية بشروط الصدق. إذا نظرنا إلى المسألة الأولى، وجدنا أن نظرية التناظر تقوم على علاقة التناظر، على حين ترتكز نظرية الاتساق على علاقة الاتساق. وإذا تناولنا المسألة الثانية، وجدنا أن نظرية التناظر تقول إن شروط صدق القضايا تكمن فى أشياء خارج القضايا وهى وقائع العالم الخارجى، على حين تؤكد نظرية الاتساق على أن شروط صدق القضايا تتوقف على القضايا الأخرى. ومن هنا نفهم محاولة أنصار الاتساق لتعريف الصدق بأنه يكمن فى علاقة اتساق بين أعضاء فئة القضايا أو الاعتقادات.

والحق أن فكرة الاتساق لم تحظ بتعريف دقيق يكشف عن طبيعتها وينال قبول جميع الفلاسفة الذين ساقوا الحجج فى تأييدها وتدعيمها. فترى الاتساق يفهم أحياناً على أنه التماسك بين فئة القضايا، ويفهم أحياناً أخرى على أنه اللزوم المنطقى الدقيق بين نسق من القضايا، ومن هنا تتخذ نظرية الاتساق صوراً متنوعة تختلف فيما بينها تبعاً لاختلاف زوايا النظر واختلاف العصر أيضاً. فالتناول الميتافيزيقى للاتساق يختلف عن التناول الابستمولوجى له. ونظرية الاتساق التى قدمها برادلى ليست هى النظرية التى طرحها نيورات. والشىء الذى لا ريب فيه أن الأفكار والنظريات مثل الكائنات الحية تبدأ مثلما تبدأ الأجنة ضئيلة دقيقة ثم تتطور كلما تناولتها العقول بالتحليل والتمحيص، وكلما أضافت إليها أبعاداً جديدة واستخرجت منها نتائج لم تكن معروفة من قبل.

ولم يكن غريباً والحال هكذا أن يقال إن قصارى ما يمكن قوله فى تعريف الاتساق إن فئة من القضايا أو الاعتقادات ينظر إليها على أنها متسقة إذا [29]:

1- كان كل عضو فى الفئة متسقاً مع أية فئة فرعية من الأعضاء الآخرين.

2- لزم كل عضو فى الفئة عن كل عضو من الأعضاء الآخرين على انفراد وفقاً لبعض نظريات الاتساق.

5 ـ 1 معنيان للاتساق

الاتساق بوصفه تماسكاً

الاتساق بوصفه لزوماً منطقياً

كانت الصور المبكرة من نظرية الاتساق تنظر إلى الاتساق على أنه تماسك consistency. وكانت هذه الصور تقول إن القضية تتسق مع فئة معينة من القضايا إذا كانت متماسكة معها. ولكن هذا المعنى للاتساق واسع وفضفاض ويفضي إلى نتائج غير مقبولة. هب أن قضيتين لا تنتميان إلى فئة معينة، ويمكن أن تتماسك هاتان القضيتان مع فئة معينة من القضايا ومع ذلك لا تتماسك إحداهما مع الأخرى. إذا سلمنا بأن الاتساق هو مجرد تماسك بين أجزاء فئة من القضايا، جاز لنا القول إن هاتين القضيتين صادقتين نظراً لتماسكهما مع فئة معينة، وهذا غير صحيح.

ولم يكن غريباً إذن أن تأتى الصور المتأخرة من نظرية الاتساق وتقرر أن الفهم المعقول لعلاقة الاتساق يجب أن يستعين بفكرة اللزوم entailment فى معناه الواسع أو اللزوم بمعناه المنطقى الدقيق strict logical implication. ونستطيع القول إن القضية تكون متسقة، بالمعنى العام للزوم، مع فئة من القضايا إذا كانت تلزم عن أعضاء هذه الفئة وترتبط بها بعلاقة اعتماد متبادل. أما الاتساق بمعنى اللزوم المنطقى الدقيق فمؤداه أن القضية تتسق مع نسق من القضايا الأخرى إذا كانت تلزم لزوماً منطقياً عن هذا النسق أو تستلزم فئة فرعية من هذا النسق. وفى هذه الحالة لا توجد قضية جزئية داخل النسق يمكن أن تكون كاذبة بينما بقية القضايا صادقة، ولا يمكن لأية قضية أن تكون صادقة من دون صدق كل القضايا. وينظر أصحاب نظرية الاتساق إلى أنساق الرياضيات والمنطق بوصفها نماذج الاتساق المتسقة المنتجة للصدق.

5 ـ 2 الحجج المؤيدة لنظريات الاتساق

يمكن فهم نظرية الاتساق وتفسيرها كأحسن ما يكون التفسير فى السياق الفلسفى الأرحب الذى ظهرت فيه. سلك الفلاسفة طريقتين أساسيتين لتفسير نظرية الاتساق والدفاع عنها، فالرواد الأوائل للاتساق اتخذوا من الاعتبارات الميتافيزيقية أساساً للاتساق، أما أنصار الاتساق فى العصر الحديث وفى وقتنا الحالى فيتخذون من الاعتبارات الابستمولوجية والدلالية أساساً لنظرية الاتساق. وعلى هذا النحو تسير الحجج المؤيدة للاتساق فى طريقين: الأول ميتافيزيقى والثانى ابستمولوجى.

1ـ الطريق الميتافيزيقى إلى نزعة الاتساق

أسلفنا الإشارة إلى أن الصور المبكرة من نظرية الاتساق ارتبطت بالفلسفة المثالية بقدر ما ظهرت فى كتابات ليبنتز وسبينوزا وكانط وفشته وهيجل وبرادلى، وانتهى هؤلاء المثاليون إلى نظرية الاتساق عن طريق موقفهم الميتافيزيقى.

نظر المثاليون بعد كانط إلى الواقع، أو على الأقل الواقع القابل للمعرفة، على أنه عقلى أو مثالى. والواقع لا يعتمد على العقول، إذ العقول لا تزيد على أن تكون جزءاً من الواقع. ومع ذلك فكون الواقع عقلياً يعنى أنه قابل للتفكير فيه عن طريق العقل. وبالفعل طالما اعتبر الواقع كلاً مترابطاً، فلابد من أن يكون سهل المنال من حيث المبدأ للعقل المنطقى. وطالما أننا لا نملك العلم الكلى، فإن كل ما نعرفه لا يزيد على أن يكون جزءاً من الواقع. وهناك أجزاء أخرى من الواقع ربما لا تكون معروفة أبداً لأى شخص، ولكن هذا لا يؤثر فى حقيقته من ناحية، ولا يستلزم وجود واقع يتجاوز إمكانية العقل فى الوصول إليه من ناحية أخرى. وهذا الجزء من الواقع الذى نستطيع معرفته ليس جزءاً منفصلاً وإنما هو جزء وحسب، وهو ناقص ولا يمكن أن يعتمد على ذاته ميتافيزيقياً أو ابستمولوجياً. وإذا بحثنا فى قلب الفلسفة المثالية، وجدنا تصوراً مؤداه أن الشىء هو ما يوجد فقط فى علاقة مع بقية الكون، وأى تغير فى أى جزء من نسيج الكون بطريقة ما وبدرجة ما يغير كل شىء آخر.

وهـــذا هو مذهب العلاقات الداخلية doctrine of internal relations، وتبعاً له فإن كل علاقات الشيء بكل شيء آخر تكون جوهرية لطبيعته. (30)

كـــان برادلى، على سبيل المثال، متهماً بإثبات أن الواقع كل متسق وموحد ويســـميه المطلق absolute وأى شيء يقال عن أجزاء الكل يمكن أن يكون صادقاً صـــدقاً جزئـــياً على أفضل الفروض. وإذا بحثنا جزءاً من الكل أو جانباً منه فقط، فـــربما نبلغ درجة من الصدق. ولكن طالما أننا ندرك فى كل حالة أجزاء من الكل عـــن طريق المظاهر appearances – والتى يفسدها التناقض على خلاف الحقيقة reality (المطلـــق)، فـــإن هذا الفهم الجزئى للصدق لن يكون مقنعاً. ومن الأهمية بمكـــان أن نلاحظ أنه إذا كان برادلى على صواب فى التمسك بأن المظاهر خادعة جزئـــياً علـــى الأقل بسبب التناقض، فإن المعرفة (ومن ثم الصدق) لا تملك أساساً راســـخاً فـــى أحكام الإدراك الحسى. وهذا هو ما يجعل برادلى عقلانياً من ناحية المـــنهج: إذا أنكر المرء اعتبار الخبرة الحسية أساساً للمعرفة، واعتقد بدلاً من ذلك أن الاســـتنباط – وهو الاستدلال العقلى rational inference – يقودنا بمفرده إلى الصـــدق المـــتعلق بـــالواقع (كما فعل أفلاطون وليبنتز وسبينوزا وهيجل وبرادلى نفســـه) فإن نظرية الاتساق فى الصدق هى المقوم الأساسى فى الابستمولوجيا لدى هـــذا المـــرء. وسر ذلك أن المعيار الوحيد بالنسبة لصدق قضية تقرر اعتقاداً فى سياق نسق استنباطى من الاعتقادات هو ما إذا كانت القضية متسقة مع هذا النسق. ولا توجـــد إشـــارة إلـــى أجزاء متميزة من الواقع يجوز التفكير فيها عند افتراض الابستمولوجيا العقلية، ومن ثم لا توجد علاقة تناظر يمكن الاستشهاد بها للحصول على فكرة الصدق بالنسبة للقضايا. (31)

ولعلك تلحظ معى أن هنالك اختلافاً جوهرياً حول فهم أنصار نظرية التناظر وأنصـــار نظـــرية الاتســـاق للواقـــع. فالواقع عند أصحاب نظرية التناظر متميز انطولوجـــيا مـــن الاعتقادات والقضايا التى تدور حوله، أما أصحاب الاتساق من المثالييـــن فيرون أن الواقع مثالى فى طبيعته، وأنه شيء أشبه ما يكون بمجموعة

مـــن الاعتقادات. ومن ثم يرى القائلون بالتناظر أن الاعتقاد متميز انطولوجياً من شروط صدقه، أى متميز من الوقائع والأحداث، أما أنصار الاتساق فينكرون وجود التميـــيز بين الاعتقادات وشروط صدقها. ويقررون أن الاعتقاد يكون صادقاً لأنه يتسق مع الاعتقادات الأخرى ولا يكون صادقاً لأنه يناظر شيئاً آخر غير الاعتقاد.

2- الطرق الابستمولوجية إلى نزعة الاتساق

هـل الافتراضـــات الميتافيزيقية ضرورية لنظرية الاتساق؟ غض الأنصار المعاصرون الطرف عن الحجج الميتافيزيقية لتأييد الاتساق، واتجهوا بدلاً من ذلك إلـــى تأييدها عن طريق الحجج الابستمولوجية. نجد ذلك واضحاً عند بلانشارد، ثم تـــوارت هـــذه الحجج الميتافيزيقية بصورة كبيرة نتيجة للتحول الفلسفى الذى حدث فى القرن العشرين نحو الفلسفة التجريبية فتولدت نظرية الاتساق عند بعض أنصار الوضعية المنطقية نتيجة لاعتبارات ابستمولوجية أيضاً.

سعى بلانشارد فى كتابه "طبيعة التفكير" 1939 إلى البرهنة على أن نظرية الاتســـاق فـــى التســـويغ coherence theory of justification تؤدى إلى نظرية الاتســـاق فـــى الصـــدق coherence theory of truth، وأن قبوله للنظرية الأولى يدفعـــه إلـــى قبول الثانية. ولننظر أولاً فى الأسباب التى حملته على قبول النظرية الأولى، ثم نتحول بعد ذلك إلى أسباب اقتناعه بالنظرية الثانية.

لـــو قلنا إن الواقع شيء خارجى بالنسبة لعقولنا، ما وجدت نظرية التسويغ ســـبيلها إلى العمل، وما كان فى مقدورنا أن نعرف الأشياء حقاً، وسوف ينتهى بنا المطـــاف إلى قبول النزعة الشكية skepticism. وفى هذا المعنى يقول بلانشارد: "إذا تصورنا أن الفكر والأشياء يرتبطان ارتباطاً خارجياً فقط، فإن المعرفة حظ". [32]

والســـبيل إلـــى تفادى الوقوع فى النزعة الشكية هو التسليم بأن الأفكار فى عقولـــنا ليســـت متميزة تماماً من الأشياء التى نفكر فيها فى العالم. عندما أفكر فى الكـــتاب الذى أمامى مثلاً، فأنا أملك بالفعل كتاباً فى عقلى فى حالة غير متطورة.

"إن التفكير فى الشيء هو الحصول على هذا الشيء نفسه بدرجة ما داخل العقل. والتفكير فى اللون أو الانفعال هو امتلاكهما داخلنا والذى إذا كان متطوراً ومكتملاً سوف يطابق نفسه بالشيء". (33)

والذى يجعل طبيعة الأشياء مقبولة لدى العقل هو أنها تشكل نسقاً تتكامل فيه الأشياء اعتماداً على العلاقات الداخلية فيما بينها. وبإيجاز العالم متسق، والأفكار فى عقولنا ليست متميزة من الأشياء فى العالم، ويلزم عن ذلك أن اعتقاداتنا تكون صادقة بقدر ما تكون متسقة.

والطريق الابستمولوجى الآخر إلى نزعة الاتساق يعتمد على الفكرة القائلة إننا لا نستطيع أن نقف بعيداً عن فئة اعتقاداتنا ونقارن القضايا بالحقائق الموضوعية. وسلك هذا الطريق بعض فلاسفة الوضعية المنطقية مثل اوتو نيورات وكارل همبل.

إن الفهم الصحيح لنزعة الاتساق الوضعية يتطلب منا أن نعود إلى الخلاف الذى دب بين الوضعيين بعد أن وقعوا تحت تأثير "رسالة" فتجنشتين. أوضحنا فيما أسلفنا أن "الرسالة" قدمت نظرية التناظر، وقبلها الوضعيون المنطقيون قبولاً عاماً، ولكن نظراً لاختلاف الاعتبارات التى جعلت فتجنشتين يطرح التناظر فى "الرسالة" عن الاعتبارات التى دفعت الوضعيين إلى قبول هذه النظرية، فقد انتهى الأمر إلى اختلاف بينهم. كانت الاعتبارات لدى فتجنشتين منطقية لغوية، أما الاعتبارات لدى الوضعية المنطقية فكانت ابستمولوجية فى المقام الأول.

نظرت الوضعية المنطقية إلى وظيفة الفلسفة على أنها التحليل المنطقى لقضايا العلم. وسعى الوضعيون المناطقة من خلال هذا التحليل إلى فهم أسس المفاهيم والعبارات العلمية، وانتهى بهم هذا السعى إلى تقديم مفهوم العبارات الأساسية basic statements أو جمل البروتوكول protocol sentences. ورأى كارناب فى كتابه "وحدة العلم" أن العبارات الأساسية هى العبارات التى تشير إلى المعطى الحسى وتصف خبرة مباشرة، ولا تحتاج إلى تسويغ وتصلح كأساس لبقية

عــبارات العلــم. يقــول كارنـــاب: "أبسط الجمل فى لغة البروتوكول protocol language هــى جمــل الــبروتوكول، أعنى الجمل التى لا تحتاج بذاتها إلى تأييد ولكنها تصلح كأساس لجميع الجمل الأخرى فى العلم". (34)

وسار مورتس شليك فى نفس الاتجاه، ونظر إلى جمل البروتوكول على أنها تشــكل نقطــة اتصـــال ثابتة بين المعرفة والواقع. وطالما أن النظرية والواقع فى اتصال مباشر فى هذه العبارات، فإنها عبارات يقينية لا يدنو منها أى شك. (35)

ولكن إذا كانت العبارات الأساسية حازت يقيناً مطلقاً لأنها فى اتصال مباشر مــع الواقــع، أى صادقة بمقتضى التناظر مع الوقائع، فإن بقية العبارات تستحق الصــدق بمقتضى العلاقات مع العبارات الأخرى، وهذا يعنى أن صدقها يقوم على الاتساق وليس التناظر. وهنا يحدث التحول الوضعى من نظرية التناظر إلى نظرية الاتســاق، وجــاء هذا التحول فى المقام الأول على يد نيورات الذى رفض اليقين المطلــق للعــبارات الأساسية وقال: "لا توجد عبارة تتمتع بالحصانة التى أمر بها كارنـــاب للجمل الأساسية". (36) وطالما أن العبارات الأساسية ليست معصومة من الخطــأ، ولا توجــد عــبارة مســتثناه من التعديل، فإن النظر إلى العبارة بوصفها "أساســية" لا يــزيد علـــى أن يكون مسألة اصطلاحية، وهذا يعنى استحالة التحقق المباشــر مـــن التناظر بين العبارات والوقائع، ويكمن معيار الصدق فى العلاقات القائمة بين القضايا.

والـــرأى عند نيورات أن العلم نسق من العبارات من نوع واحد. ويجوز أن ترتبط كل عبارة بعبارة أخرى أو تقارن بها (من أجل استخراج نتائج من عبارات مترابطة أو نرى ما إذا كانت منسجمة بعضها مع بعض أم لا). ولكن العبارات لا تقـــارن أبـــداً "بـــالواقع" و"بالوقائع". وليس فى مقدور أحد من أولئك الذين يؤيدون الانقســـام بين العبارات والواقع أن يقدم تقريراً دقيقاً يوضح الكيفية التى يجوز بها انجـــاز الانقسام بين العبارات والوقائع بأية حال، وليس فى مقدوره أن يقدم تقريراً يوضـــح كيف يجوز أن نكتشف بنية الوقائع أو نتحقق منها بأية حال. ومن ثم فإن

هذا الانقسام إن هو إلا نتيجة لميتافيزيقا مضاعفة، وكل المشكلات المرتبطة به هى مجرد مشكلات زائفة. (37)

وطالمـــا أنـــه لا توجـــد طريقة تحملنا على قبول جمل البروتوكول المثبتة بصـــورة قاطعـــة باعتبارها نقطة بداية الجمل، فإننا نؤلف نسقاً متماسكاً من جمل الملاحظـــة والجمـــل النظرية. وفى تطوير هذا النسق وتعديله، نشبه البحارة الذين يجـــب عليهم تجديد قاربهم فى عرض البحر، ولا يحتاجون إلى سحبه إلى الشاطئ لإصـــلاحه، وهـــذا يعـــنى أنـــه لا توجـــد نقطـــة بداية يقينية كما اقترحت جمل البروتوكول، وكل العبارات الداخلة فى النسق عرضة للتحقق ويجوز استبعادها إذا اقتضـــى الأمر ذلك. والمعيار الوحيد لقبول الجمل الجديدة فى النسق هو مقارنتها بالنسق لمعرفة ما إذا كانت متعارضة معه أم لا.

وأنت ترى إذن أن الدافع وراء نظرية الاتساق الوضعية هو نفس الدافع وراء نظـــرية الاتساق عند المثاليين الميتافيزيقيين، ألا وهو استحالة الخروج من الفكر أو اللغـــة إلى الواقع بطريقة لا يحددها الفكر أو اللغة. وطالما أن علاقة اللغة بالعالم لا تصـــلح كأســـاس للصدق، فإن الصدق يكمن فى اتساق عناصر اللغة أو الفكر الذى يتجلى فى نسق من الاعتقادات والقضايا المتماسكة والمترابطة فيما بينها.

5 ـ 3 اعتراضات على نظرية الاتساق

1- **الاعتراض الأول** الذى يواجه نظرية الاتساق هو مشكلة الدور. وينشأ الدور إذا عرفنا الصدق فى حدود الاتساق، ثم عرفنا الاتساق فى حدود اللزوم المنطقى الذى يتم تعريفه بصورة نموذجية عن طريق كلمة "صادق":

ق تســـتلزم ك، إذا اســـتحال أن تكون ك كاذبة فى الوقت الذى تكون فيه ق صادقة.

ويمكـــن تفـــادى الوقـــوع فى التعريف الدائرى للصدق، عن طريق تعريف اللزوم فى حدود فئة من قواعد الاشتقاق مثل:

ق تستلزم ك إذا كان من الممكن اشتقاق ك من ق عن طريق قواعد الاستدلال.

ومن بين قواعد الاستدلال قاعدة إثبات المقدم modus ponens القائلة: "من القضية في الصيغة (إذا كانت ق، كانت ك)، والقضية ق، يجوز للمرء أن يشتق القضية ك" وتستطيع أن تضع ذلك في صيغة أخرى:

1- إذا كانت ق، كانت ك، و ق، إذن ك

وهذه الصيغة لا تفترض فكرة الصدق مسبقاً.

ولكن السؤال الآن: لماذا نقبل هذه الاستدلالات الصورية بوصفها محددة للصدق، ولا نقبل الاستدلالات الأخرى المعارضة لها مثل القاعدة القائلة:

2- يجوز للمرء أن يشتق من القضية ق القضية لا ق.

وإذا اعترض المرء بأن هذه القاعدة الأخيرة ليست قاعدة "صحيحة"، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي تملكه القاعدة الأولى ولا تملكه القاعدة الثانية؟

الجواب على هذا السؤال أن القاعدة الأولى تحافظ على الصدق والثانية لا تحافظ عليه. ولكن هذه الإجابة ليست متاحة لصاحب نظرية الاتساق الذي يريد أن يتفادى الدور في تحليله للصدق، لأنها تعيد الإشارة الضمنية إلى الصدق في تعريف اللزوم، ومن ثم في تحليل الصدق. ويبدو أن القائل بالاتساق يتعين عليه أن يعود إلى الزعم بأننا نملك فكرة بدائية غير قابلة للتحليل عن القاعدة الصحيحة للاستدلال، أو يتعين عليه أن يعرف "القاعدة الصحيحة للاستدلال" على أنها القاعدة المقبولة بشكل تقليدي وشائع في الثقافة الإنسانية، أو يجب عليه أن يعرف الصحة هنا في حدود قيم أخرى غير الصدق. فأما الاختيار الأول فلا يقنع على الأرجح أولئك الذين يقنعون بأننا لا نملك هذه الفكرة البدائية عن القاعدة الصحيحة

للاستدلال. وأما الاختيار الثانى فيترك القائل بالاتساق بغير طريق لتفسير السبب فى أن القواعد المقبولة تقليدياً ناجحة. وأما الاختيار الثالث فربما يكون للتطبيق فى نهاية الأمر، ولكنه يواجه صعوبات خطيرة أهمها أن القواعد التى يعتبرها المنطق الكلاسيكى صادقة لا تحافظ بصفة عامة على قيم أخرى غير الصدق. زد على ذلك أن نظرية الاتساق التى لا تفيد من مفهوم اللزوم سوف تكون دائرية، طالما أن كل نظريات الاتساق تعرف الصدق جزئياً فى حدود التماسك، وهذا أيضاً مفهوم يمكن تعريفه أيضاً فى حدود الصدق: تكون العبارتان (أو أكثر) متماسكتين إذا كانتا صادقتين فى الوقت نفسه. (38)

2- **الاعتراض الثانى** على نظرية الاتساق يتعلق بنسق العبارات التى يجب على العبارة الجديدة أن تتسق معه لكى تكون صادقة. والاحتمالات التى يمكن أن يكون عليها النسق فى هذه الحالة ثلاثة هى:

1- نسق كامل من اعتقادات شخص ما.

2- نسق من الاعتقادات المشتركة فى ثقافة معينة.

3- نسق من العبارات لا ترتبط بأية اعتقادات لدى الشخص.

خذ الاحتمال الأول، تجد أنك إذا قلت إن العبارات الجديدة تكون صادقة لو اتسقت مع اعتقادات شخص ما، فإن الصدق فى هذه الحالة يكون نسبياً إلى الأفراد. وسر ذلك بسيط جداً وهو أن الأفراد يختلفون فيما بينهم فى امتلاك أنساق الاعتقادات ومن ثم يختلفون فى امتلاك العبارات التى تتسق مع أنساق اعتقاداتهم، وهذه العبارات المختلفة ستكون صادقة. ويمكن أن تتسق عبارة مع نسق من الاعتقادات لدى شخص، ومن ثم تكون صادقة بالنسبة لهذا النسق، على حين تعجز العبارة نفسها عن الاتساق مع نسق من الاعتقادات لدى شخص آخر، ومن ثم تكون كاذبة بالنسبة لهذا النسق. وأنت ترى من هذا كله أن النتيجة التى سوف

ننتهى إليها هى وجهة نظر نسبية فى الصدق، وأن نسبية الصدق سوف تعتبر برهان خلف أو الرد إلى المحال reductio ad absurdum (reduction to absurdity) لهذه الصورة من نظرية الاتساق فى الصدق. وبرهان الخلف هو برهان غير مباشر indirect proff على إبطال قضية عن طريق بيان فساد النتيجة اللازمة عنها أو إثبات أن القضية تتضمن شيئاً باطلاً أو محالاً. والنتيجة اللازمة عن هذه الصورة من الاتساق هى نسبية الصدق وهى نتيجة غير مقبولة.

وانظر إلى الاحتمال الثانى لنسق العبارات التى يجب على العبارة الجديدة أن تتسق معه لكى تكون صادقة، وهو نسق من الاعتقادات المشتركة فى ثقافة معينة. تجد أن هذا ليس أفضل كثيراً من سابقه لأنه يجعل الصدق نسبياً للثقافات. بعض الثقافات يتكون نسق الاعتقادات فيها على أساس الوحى كما هو الحال فى الثقافة الإسلامية. وبعض الثقافات الأخرى يتأسس نسق اعتقاداتها على خبرات إنسانية فى ممارسة الحياة والتعامل مع وقائع الطبيعة وظروف المجتمع. ويمكن لهذا النسق الأخير من الاعتقادات أن يكون كاذباً، ولا عجب أن يوجه الناس النقد إلى ثقافتهم الخاصة ويثبتون بالأدلة أنها خاطئة. وطالما أن نسق الاعتقادات الشائع فى ثقافة معينة يمكن أن يكون كاذباً، فإن جعل الصدق نسبياً إلى الثقافة لا سبيل إلى قبوله.

والاحتمال الثالث الذى يتخذه نسق العبارات الصانع للصدق هو أن يكون هذا النسق مستقلاً عن اعتقادات أى شخص أو ثقافة. ومن الصعب تحديد ما عساه أن يكون هذا النسق. ولا يستطيع أنصار الاتساق اشتراط أن يكون النسق فئة ملائمة ما من العبارات "الصادقة"، وهم لا يستطيعون ذلك لأنهم يهدفون إلى تقديم تعريف للصدق. (39)

3- **الاعتراض الثالث** على نظرية الاتساق يقول ربما يوجد، من الناحية النظرية على الأقل، نسقان (أو أكثر) من العبارات كل منهما متسق مع ذاته، ومتماسك بصورة متساوية، ويرتبط ارتباطاً داخلياً عن طريق اللزوم المتبادل، ولكن لا

يتسق أحدهما مع الآخر وإنما يعارضه. فماذا نحن فاعلون إزاء هذين النسقين المتسـقين في ذاتهما والمتعارضين فيما بينهما؟ إذا أخذنا نظرية الاتساق بعين الاعتـبار، فـلا نجد طريقة للفصل بين النسقين والحكم على أحدهما بوصفه صـادقاً وعلى الآخر بوصفه كاذباً بسبب إخفاقه فى الاتساق مع النسق الأول. ولـيس فـى مقـدور صاحب نظرية الاتساق أن يقول إن النسق الصادق هو المطابق للواقع، لأن هذا يعنى التماس العون من نظرية التناظر.

6ـ النظرية البراجماتية فى الصدق

الفلسـفة البراجماتـية pragmatism اسم يطلق على مجموعة من الفلسفات المخـتلفة فيما بينها ولكنها تشترك فى مبدأ عام تلتف حوله، يقول إن معنى الفكرة هـو النتائج العملية المترتبة عليها، وإذا لم تترتب على الفكرة نتائج معينة ندركها فـى خبراتنا فهى فكرة بلا معنى أو هى فكرة زائفة. ويقول مبدأ البراجماتية أيضاً إن الجملـة تكون صادقة إذا استطعنا أن نقيم عليها الدليل وأن تكون ذات فائدة أو نفـع فى الحياة العملية. والبراجماتية بهذه الصورة تعد نظرية فى المعنى ونظرية فـى الصـدق. وأول مـن ابتكر كلمة البراجماتية هو الفيلسوف الأمريكى تشارلز ساندرس بيرس Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) فى مقال نشره عام 1878 بعـنوان "كـيف نجعل أفكارنا واضحة؟"، ثم جاء بعد ذلك التابعان الكبيران ولـيم جـيمس William James (1842 – 1910) وجـون ديوى John Dewe (1859 – 1952)، وبفضـل هـؤلاء الفلاسـفة الأمريكيين الثلاثة شاعت الفلسفة البراجماتـية فـى جمـيع أنحاء العالم وحظيت بعناية الفلاسفة فى عصرنا سواء بالقبول أو الرفض. وقد أذاع وليم جيمس البراجماتية ونشرها بفضل سلاسة أسلوبه وعذوبه اللغة التى يكتب بها، حتى أنك لتحس وأنت تقرأ كتاباته أنك تقرأ نصوصاً أدبـية، أما جون ديوى فحاول أن يضع لها منطقاً، وأضفى عليها طابعاً وسيلياً أو أداتيا وسماها باسم الأداتية أو مذهب الذرائع instrumentalism. ونقل البراجماتية

إلى انجلترا ودافع عنها الفيلسوف الانجليزى فرديناند شيلر F.C.S. Shchiller (1864 – 1937) وصبغها بصبغة إنسانية وسماها باسم "المذهب الإنسانى" Humanism. وهناك مجموعة من الفلاسفة الذين دافعوا عن البراجماتية فى النصف الثانى من القرن العشرين أو وجدت لديهم عناصر براجماتية واضحة فى فلسفاتهم، وفى طليعة هؤلاء كواين W.V. Quine (1908 – 2000) وسيلارز W.Sellars (1912 – 1989) وبتنام Hilary Putnam (1926 –) وأبل karl Otto Aple وهابرماس Jurgen Habermas (1929 –) وديفيدسون Donald Davidson (1917 – 2003) وروورتى Richard Rorty (1931 –) وريشر Nicholas Resher (1928 –) وغيرهم. وبالرغم من أن هؤلاء الفلاسفة يتفقون على بعض المبادئ العامة فى البراجماتية، فإنهم يختلفون فى فهمها وتطبيقها اختلافاً بعيداً. ويبدو أن شيلر قد أصاب الحقيقة عندما رأى أن هناك فلسفات براجماتية كثيرة بقدر ما يوجد فلاسفة براجماتيون.

رأى البراجماتيون أن تقديم مفهوم الصدق يتم عن طريق الإشارة إلى النتائج العملية لتطبيقه، فرأى جيمس مثلاً أنه لا يمكن أن يكون ثمة اختلاف لا يحدث اختلافاً وهو بذلك يكرر عبارة بيرس "لا يوجد تمييز فى الصدق يكون دقيقاً إلى درجة أنه لا يتوقف البتة على اختلاف ممكن فى الممارسة". وهذا يعنى القول إن التناول الصحيح للصدق يتحقق بالبحث عن "الاختلاف" الذى يحدثه كون الاعتقاد صحيحاً. واعتقد بيرس أن الصدق هو الرأى الذى سيوافق عليه العلماء فى آخر الأمر. وجاء اعتقاد بيرس بهذا نتيجة لوجهة نظر سابقة حول ما عساها أن تكون سيكولوجية البحث فى الواقع، إذ تكمن الاعتقادات لديه فى الاستعدادات للفعل، أما الشكوك فهى الآثار السلبية في هذه الاستعدادات وتنشأ عن الخبرات العنيدة، أى الخبرات التى تهدم نظرياتنا أو تعجز عن الاتفاق مع نموذج عام معين تتخذه وجهة نظرنا فى العالم. ويقول بيرس إن هذه الشكوك تحث على البحث لأنها تحدث فينا حالة كريهة نحاول التغلب عليها عن طريق اعتقادات ثابتة وراسخة. ويمكننا المنهج

العلمـــى مـــن اكتساب مثل هذه الاعتقادات، لأنه وحده - فى رأى بيرس – من بين مـــناهج اكتساب الاعتقاد الذى يكون مقيداً بالطريقة التى تكون عليها الأشياء بالفعل، أى أنه يكون مقيداً بالواقع. وطالما أن الطريقة التى تتخذها الأشياء تكون مستقلة عن اعـــتقادات أى إنســـان، فـــإن هذا القيد سوف يجذب التقارب فى وجهات النظر إلى إجمـــاع نهـــائى، وهـــذا الإجماع النهائى سيكون هو الصدق. وبهذه الطريقة تحتوى صورة النظرية البراجماتية عند بيرس على عناصر من نظرية التناظر. (40)

أما صورة النظرية البراجماتية فى الصدق عند جيمس فإنها تختلف إلى حد مـــا عن صورتها عند بيرس، إذ يتحدث جيمس عن الصدق باعتباره الشيء الذى يكون نافعاً وملائماً وجيداً. ومن ثم يكون المعيار النهائى لتسليمنا بصدق فكرة من الأفكـــار هو النتائج النافعة التى تترتب عليها. فإذا دارت فى رأسك فكرة ولا ينتج عـــنها نـــتائج مفيدة فى دنيا الواقع فاعلم أنها بطلة. وهنا أكد جيمس على أن الفهم الصـــحيح للصـــدق يـــأتى من خلال تركيزنا على "الاختلاف" الذى سيحدثه كون الاعـــتقاد أو الفكرة صادقة فى الحياة العملية. يقول جيمس: "إذا سلمنا بصدق فكرة أو اعتقاد، فما هو الاختلاف الملموس الذى سيحدثه كونها صادقة فى الحياة الفعلية لأى شـــخص؟ مـــا عســـاها أن تكون الخبرات التى تختلف عن تلك الخبرات التى نحصـــل عليها إذا كان الاعتقاد كاذباً؟ وخلاصة القول ما هى القيمة الفورية cash-value للصدق فى حدود تجريبية؟". (41)

ولكن رأى جيمس هذا تعرض لنقد عنيف من جانب رسل ومور على أساس أن جـــيمس وضـــع نقطـــة غـــير بارعـــة وكثيراً ما تثير الاعتراض من الناحية الأخلاقـــية، وذلك عندما قال إن الصدق هو نفس الاعتقاد الملائم. بيد أن المدافعين عن جيمس أثبتوا أنه كان يحاول إظهار أن تفوق الاعتقادات الصادقة على الكاذبة يكمـــن فى إعفاءها من التكذيب. وطالما أن الدليل التجريبى كثيراً ما يكون عاجزاً بنفســـه عن أن يساعدنا فى الحكم بين النظريات المتنافسة، فإن اعتبارات "المنفعة" يمكن استحضارها للمساعدة فى الفصل أو الحكم. (42)

ولـــم يكـــن غريباً أن يرى جيمس، صاحب الإيمان الدينى، أن ربط صدق الفكـــرة بالقـــيمة الفوريـــة والنتائج العملية المباشرة فيه خطر عظيم على المسائل الدينـــية الميتافيزيقية كحقائق الغيب ووجود الله سبحانه وتعالى. ولذلك اتخذ مسلكاً براجماتـــياً يخـــتلف إلـــى حد ما عن مسلك بيرس، وتحدث عن "أصحاب العقول الصلبة" وكان يقصد بيرس ومن جرى مجراه، ولا يعتقد هؤلاء إلا بالنتائج العملية الـــتى يمكن التحقق منها فى دنيا الواقع وبصورة مباشرة، كما تحدث عن "أصحاب العقـــول الليـــنة" وكـــان يقصد بذلك نفسه ومن سايره فى طريقة تفكيره، وهؤلاء يفســـحون مجـــالاً للنتائج "غير المباشرة" عندما نحكم على صدق الأفكار. والمراد بالنـــتائج غير المباشرة هنا النتائج المقبولة والمرضية. فالإنسان المؤمن بوجود الله تعـــالى يشعر بالراحة والرضا عند تعامله مع مشكلات الحياة، ومن ثم فإن الإيمان بوجود الله تعالى "يعمل" بالطريقة البراجماتية.

والاعتراض الذى نوجهه إلى جيمس هو أن الحقائق الدينية حقائق فى ذاتها سواء كانت مرضية أو غير مرضية لبعض الأفراد. وماذا لو اعتقد شخص اعتقاداً خاطئاً وقال إنه مفيد بالنسبة له، وكان هذا الاعتقاد بدعة غريبة، فهل نقر ذلك؟

لقد قبل ديوى التصور العام للبراجماتية الذى قدمه بيرس وجيمس، ومع ذلك أضفى على البراجماتية جوانب ابستمولوجية لم تكن مألوفة فيها من قبل. أخص ما تمتاز به براجماتية ديوى أنه نظر إلى الصدق على أنه خاصية تتعلق بالأفكار الى نملـــك مســـوغاً لتوكيدها، والتسويغ مفهوم ابستمولوجى فى المقام الأول. زد على ذلك أنه نظر إلى الأفكار على أنها "خطط للعمل" ومن ثم جاء ربط الصدق بطريقة البحـــث (وهـــذا واضـــح من عنوان كتابه "المنطق: نظرية البحث"). والعلاقة بين الصدق والبحث هى علاقة "الحل" بـــ"المشكلة".

وعـــندما نـــدرك أفكـــاراً محددة تعمل بنجاح وتقدم "حلولاً" للمشكلات التى تواجهـــنا، فإنـــنا نملك ما يسوغ تأكيد هذه الأفكار والتمسك بها باعتبارها صادقة. ويوضـــح ديـــوى هذا المعنى من خلال المثال الآتى (43): هب أن رجلاً سافر إلى

جهــة غير مألوفة له، ووصل إلى مفترق طرق. ولم تكن لديه معرفة أكيدة بطريق العــودة، ووصل إلى حالة من الحيرة والشك. ترى ما هو الطريق الصحيح، وهل مــن ســبيل إلى تبديد حيرته؟ إنه لا يملك سوى احتمالين: إما أن يسلك طريقاً ما تاركــاً مــا سيحدث للحظ، وإما أن يعمل تفكيره حتى يصل إلى الطريق الصحيح. وعــندما يفكــر سوف يبحث عن وقائع تأتى عن طريق الملاحظة أو عن طريق الذاكــرة. وهو فى بحثه عن الدليل، ربما يتسلق شجرة، ثم يذهب فى هذا الطريق بعــض الوقت ويسير فى ذاك الطريق بعض الوقت، إنه يريد أن يرى علامة تدله علــى الطــريق الصحيح. وهذا الفكر الرامى إلى اكتشاف وقائع تساعد على حل المشكلة هو بلا شك فكر حقيقى وصادق.

كان المنطق عند ديوى نظرية فى البحث، وهذه النظرية تكشف كيفية عمل الفكــر لــيس بالطريقة المجردة أو الصورية الشائعة فى المنطق القديم أو الحديث، وإنمــا عمــل الفكر بطريقة أداتية فى بحوث العلم النافع وفى حل مشكلات الحياة اليومية. والأفكار القادرة على حل المشكلات العلمية والعادية هى أفكار صادقة.

هوامش الفصل الثالث

1- Francis Herbert Bradley, Essays on Truth and Reality, Oxford: Clarendon, 1914, p. 325.

2- Alan R. White, Truth, New York: Doubleday, 1970, p. 3.

3- D.J. O'Connor, The Correspondence Theory of Truth, London: Hutchinson, University Library, 1975, p. 13.

4- Ibid., p. 14.

5- George, Pitcher (ed.). Truth, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964, editor's introduction, pp. 5-7.

6- Gottlob Frege, "The Thought: A Logical Inquiry," translated by A.M. and Marcll Quinton, in P.F. Strawson (ed.), Philosophical Logic, Oxford: Oxford University Press, 1968, pp. 17-38.

7- B. Carr, "Truth," in G.H.R. Parkinson (General editor), An Encyclopaedia of Philosophy, Routledge, 1988, p. 90.

8- W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, New York and London: Columbia University Press, 1969, pp. 22-23.

9- يقول كواين موضحاً هذه الفكرة: "عادة ما تكون الجملة الإخبارية صادقة أو كاذبة، ولكن جملتك الإخبارية النموذجية لا تكون صادقة أو كاذبة بصورة ثابتة، فهى صادقة فى مناسبة وكاذبة فى أخرى، وذلك بسبب صيغ أفعالها وإشاراتها المتباينة لضمائرها أو ظروفها الإشارية أو الكلمات الإشارية الأخرى، ونستطيع عن طريق إدخال معلومات إضافية إلى الجملة – مثل التواريخ وأسماء الأشخاص والأماكن – أن نحصل على جمل ثابتة، أى جمل تكون صادقة أو كاذبة بصورة ثابتة".

- Ibid., p. 193.

10- الجرجانى، التعريفات، مكتبة ومطبعة البابى الحلبى، القاهرة، 1938، ص 116.

11- Rene Descartes, The Philosophical Writings of Descartes, vol.3, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 138-140.

12- David M. Armstrong, A World of States of Affairs, Cambridge University Press, 1997.

13- Richard L. Kirkham, Theories of Truth: A Critical Introduction, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, London, England, 1997, p. 119.

14- Ibid., p. 119.

15- J. L. Austin, Philosophical Papers, edited by J.O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 125.

16- Aristotle, Metaphysics, 1011 b 26.

17- G.E. Moore, Some Main Problems of Philosophy, London: Allen & unwin, 1953, p. 276.

18- B. Russell, Problems of Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 129.

19- Ibid., p. 128.

20- B. Russell, Logic and Knowledge, London: Allen & Unwin 1971, p. 184.

21- Ibid., pp. 335-336.

22- Lawrence E. Johnson, Focusing on Truth, London and New York: Routledge, 1992, pp. 46-47.

23- لودفيج فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة د. عزمى إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968، الإشارة إلى الفقرات دون الصفحات.

ونظرنا أيضاً فى الترجمة الانجليزية:

Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness, London: Routledge and Kegan Paul, 1961.

24- Ibid., sec. 2.1 - 4. 06.

25- Ibid., sec. 3. 141.

26- Ralph C.S. Walker, "Theories of Truth," in Bob Hale and Crispin Wright (eds.), A Companion to the Philosophy of Language, Blackwell Publishers, 1999, p. 310.

27- Paul K. Moser, Dwayne H. Mulder, and J.D. Trout, The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction, New York, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 66.

28- Ibid., pp. 66-67.

29- Richard L. Kirkham, Theories of Truth: A Critical Introduction, p. 104; and see also Frederick F. Schmitt (ed.), Theories of Truth, Oxford and Malden MA: Blackwell Publishers, 2004, pp. 2-5.

30- Lawrence E. Johnson, Focusing on Truth, London and New York: Routledge, 1992, p. 16; and see also Robert stern, "Coherence as a test for Truth," Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LXIX, No. 2, September, 2004, pp. 296-326.

31- A.C. Grayling, An Introduction to Philosophical Logic, Sussex: The Harvester Press, 1982, p. 133.

32- Brand Blanshard, The Nature of Thought, Vol.2, New York: Macmillan, 1941, p. 261.

33- Ibid., pp. 261-262.

34- Rudolf Carnap, The Unity of Science, translated by M. Black, London: Kegan Payl, 1934, §3.

35- Mortiz Schlick, "On the Foundation of Knowledge," in Henk L. Mulder and Barbara F.B. van de Velde-Schlick (eds.), Mortiz Schlick: Philosophical Papers, Vol.2, Dordrecht: Reidel, 1978-9, pp. 370-387.

36- Otto Neurath, "Protocol Sentences," translated by George Schick, in A.J. Ayer (ed.), Logical Positivism, Glencoe Illinois: The Free Press, 1959, p. 203.

37- Carl G. Hempel, Selected Philosophical Essays, edited by Richard Jeffrey, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 11.

38- Richard Kirkham, Theories of Truth, pp. 107-108.

39- Paul K. Moser, Dwayne H. Mulder and J. D. Trout, The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction, p. 71.

40- A. C. Grayling, An Introduction to Philosophical Logic, The Harvester Press, New Jersey: Barnes & Noble Books, 1982, pp. 127-128.

41- وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة د. محمد على العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 236.

42- A.C. Grayling, An Introduction to Philosophical Logic, p. 128.

43- John Dewey, How we Think, Boston: Health, 1933, pp. 13-14.

الفصل الرابع

نظريات التسويغ الابستمولوجي

1- مقدمة .

2- نظريات التسويغ الابستمولوجي .

2 ـ 1 نظرية الأسس .

2ـ 1 ـ 1 التصور الأساسي للنظرية .

2 ـ 1 ـ 2 حجة التراجـــع المعرفـي .

2 ـ 1 ـ 3 تصنيف نظريات الأسس .

2 ـ 1 ـ 4 نظـريــة الأسس القويــة .

2 ـ 1 ـ 5 نظـريـة الأسس المعتدلة .

2 ـ 1 ـ 6 نظرية الأسس الضعيفة .

2 ـ 1 ـ 7 نظرية الأسس بين التأييد والتفنيد .

2 ـ 2 نظرية الاتساق .

2 ـ 2 ـ 1 التصور الأساسي للنظرية .

2 ـ 2 ـ 2 أنـــواع نظريـة الاتســاق .

3- النظــريـــــة الخارجـــــية .

3 ـ 1 التصور الأساسي للنظرية .

3 ـ 2 النظرية الخارجية والمذهب الطبيعي .

4- نزعة وسط بين الأســـــاس والاتســـاق .

5- تعقيب .

1- مقدمة

يخطئ من يظن أن المعرفة اعتقاد صادق فحسب، ذلك لأن المرء يستطيع أن يؤيد الاعتقادات الصادقة ويدعمها عن طريق الظن أو الإحساس الباطنى أو التخمين المحظوظ أو الاقتناع التعسفى. ومن هنا اشترط الفلاسفة أن يكون استيفاء شرط الاعتقاد فى المعرفة مرتبطاً ارتباطاً ملائماً باستيفاء شرط الصدق، وهذا معناه أن الذات العارفة لابد من أن تملك دليلاً كافياً على صدق القضية المعروفة. ولا عجب بعد ذلك أن يأتى التعريف المعيارى للمعرفة ليقول لنا إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ. ويمكن أن نعبر عن شرط التسويغ بالصيغة الآتية:

إذا كان الشخص (س) يعرف قضية معينة ولتكن (ق)، فإن (س) يكون مسوغاً تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بأن (ق).

وبعد أن قدم "جيتر" مثالين مضادين للتعريف السابق للمعرفة فى مقالته المشهورة "هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟"، اضطر بعض الفلاسفة إلى إضافة شرط رابع مؤداه أن التسويغ لا يبطله الخطأ، وأصبح التعريف يقول إن المعرفة هى اعتقاد صادق مسوغ تسويغاً لا يبطله خطأ.

ولو كان التسويغ مفهوماً واضح المعالم والبنية والدلالة، لكفى الفلاسفة شر النزاع، ولكنه مفهوم محير يذكرنا ببعض الكائنات البحرية التى يمسك الإنسان بطرف منها، ويظن أنه قد سيطر عليها تمام السيطرة، ولكن سرعان ما يتبين له العكس، وسر ذلك أنها كثيرة الأطراف. ويا حسرة على الفلاسفة الذين أرهقتهم المفاهيم الفلسفية الرواغة، فأنفقوا أعمارهم فى كشف طبيعتها غير أنهم لم يعودوا من بحوثهم بشىء يقنعهم أو يقنع غيرهم. وإن شئت قل إنهم عشقوا المفاهيم ولكنها لم تكشف لهم من حسنها إلا الشىء اليسير.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يحسن بنا أن نقدم فى البداية تصويراً مقارباً

وبسيطاً للتسويغ المعرفي يساعدنا على التقدم نحو فهمه. ويمكن القول إن الشخص (س) يكون مسوغاً فى الاعتقاد بأن (ق) إذا كان اعتقاد (س) بأن (ق) قائم على أسس كافية. ولعل الشيء الأساسي الذي يواجهنا به هذا التصوير هو أن أية نظرية فى التسويغ المعرفي يتعين عليها أن توضح لنا الشيء أو الأشياء التي لابد من وجودها لكي يقوم الاعتقاد على أسس كافية. ولو أنك نظرت فى التعبير "قائم على أسس كافية" لظهر لك فى سهولة ويسر أنه يشير إلى ثلاثة مفاهيم معرفية متباينة وهي "الأساس أو الأسس" و "الكفاية" و "العلاقة المؤسسة" التي يجسدها التعبير "قائم على". وهذا يعني أننا لو حللنا بنية أية نظرية فى المعرفة، لتبين لنا أنها تحتوي على ثلاثة عناصر تقريباً: العنصر الأول هو الأشياء التي تشكل "أسس" تسويغ الاعتقادات والتي تتباين بتباين نزعات الفلاسفة ومواقفهم. فقد تكون وقائع خارجية ، وقد تكون حالات نفسية اعتقادية مثل الاعتقاد والقبول أو تكون حالات نفسية غير اعتقادية من قبيل الرغبات والإحساسات والانفعالات؛ وقد تكون علميات منطقية سيكولوجية مثل الاستدلال والتفكير، وقد تتمثل فى مصادر أخرى مثل الوحي أو الحدس وغيرهما.

أما العنصر الثاني فهو معيار (أو معايير) الكفاية التي يجب أن يستوفيها الأساس (أو الأسس) بغية تسويغ الاعتقاد الذي يعنينا. ويأتي العنصر الثالث والأخير ليبحث فى العلاقة المؤسسة التي لابد من أن تقوم بين الاعتقاد الذي يعنينا والأسس الكافية لعملية التسويغ.

وتختلف نظريات التسويغ المعرفي بقدر ما تختلف آراء الفلاسفة فى معالجة هذه العناصر الثلاثة. ولا يوجد تصنيف واحد يتفق عليه الفلاسفة والباحثون فى المعرفة لنظريات التسويغ المعرفي، وسبب ذلك أن الفلاسفة تختلف نزعاتهم فمنهم المثالي ومنهم التجريبي، ومنهم الميتافيزيقي ومنهم الرافض للميتافيزيقا، بل إننا نجد داخل الاتجاه الواحد صاحب النزعة المتشددة وصاحب النزعة المعتدلة، ومنهم من يقول بنظرية معينة فى فترة ثم لا يجد حرجاً فى تأييد نظرية أخرى عندما تتجلى له نقائص الأولى.

ومهما تكن صعوبة تصنيف هذه النظريات، فإننا نستطيع أن نعالج ما يجوز أن نسميه بالنظريات الكبرى التى حظيت بتأييد عدد كبير من الفلاسفة من ناحية، ورفضها عدد كبير من ناحية أخرى. وأبرز هذه النظريات الكبرى ثلاثة هى:

1- نظرية الأسس foundations theory ويقال أحيانا النزعة الأسسية foundationlism.

2- نظرية الاتساق coherence theory أو نزعة الاتساق coherentism.

3- النظرية الخارجية externalist theory أو النزعة الخارجية externalism.

وسوف نشير إشارة سريعة إلى نظرية رابعة هى نزعة وسط بين الأساس والاتساق foundherentism. وتشكل هذه النظريات قلب نظرية المعرفة . ونعرض أولاً بشىء من التفصيل للنظريتين الأولى والثانية لما لهما من أثر كبير فى الدرس الابستمولوجى المعاصر، ثم نعرض عرضاً موجزاً إلى حد ما للنظريتين الثالثة والرابعة. وسوف نعالج فى كل نظرية أفكارها الأساسية وأنصارها والدوافع التى كانت وراء ظهورها، ونعرض لمزاياها ونقائصها.

2- نظريات التسويغ الابستمولوجى

2 ـ 1 نظرية الأسس

2 ـ 1 ـ 1 التصور الأساسى للنظرية

كانت نظرية الأسس بصورها المختلفة هى النظرية السائدة والمسيطرة على الدرس الابستمولوجى المعاصر حتى عهد قريب جداً. وتتميز هذه النظرية من غيرها من نظريات التسويغ المعرفى بوجهة النظر القائلة إن المعرفة والتسويغ يقومان على "أسس" من نوع ما، وهذه الأسس تشكل المقدمات الأولى للتسويغ.

والحق أن هناك قضايا كثيرة محددة تظهر فى محاولة تقديم تقرير عن معايير

التسويغ المعرفى. ولكن القضية الأساسية إلى حد بعيد هى المشكلة العامة المتعلقة بالبنية التسويغية ككل لنسق المعرفة التجريبية. ويمكن صياغة هذه المشكلة صياغة بسيطة على النحو الآتى: من الواضح أن التسويغ المعرفى يمكن "نقله" من اعتقاد أو مجموعة اعتقادات إلى اعتقاد آخر أو مجموعة اعتقادات أخرى عن طريق العلاقات الاستدلالية. ولكن من أين يأتى هذا التسويغ فى الأصل؟ ما مصدره؟ هل ينشأ عن فئة فرعية من الاعتقادات ذات وضع ممتاز، أم ينشأ عن مبادئ أولية a priori، أم ينشأ عن عنصر خارجى لنسق المعرفة (مثل التجربة الصرفة)، هل ينشأ عن نسق المعرفة ككل، أم تراه ينشأ من مصدر آخر؟ إن وجهة النظر المعيارية، من الناحية التاريخية، فى قضايا من هذا النوع هى النزعة الأسسية،[1] التى تقول بوجود نوع ما من الاعتقادات يشكل المصدر أو "الأساس" الذى يبنى عليه التسويغ والمعرفة التجريبية برمتها. فماذا عسى أن تكون هذه الاعتقادات؟

والجواب هو ما اصطلح الفلاسفة على تسميته "بالاعتقادات الأساسية" basic beliefs، وهى عبارة عن فئة محددة من الاعتقادات التى تملك وضعاً معرفياً ممتازاً. ويبدأ صاحب نظرية الأسس فى بناء نظريته من الفكرة التى مؤداها أن المعرفة تأتى إلينا عن طريق الحواس التى تربطنا بالعالم الخارجى. وتتألف اعتقاداتنا البسيطة التى نكونها عن العالم نتيجة استجاباتنا للمثيرات الحسية. وبعد ذلك ينتقل صاحب نظرية الأسس من فكرة الاعتقاد إلى فكرة التسويغ عن طريق القول إن الاعتقادات البسيطة الناتجة عن الإدراك الحسى تشكل الأساس المعرفى لعملية التسويغ، لأن الاعتقادات الأخرى يتم تسويغها فى نهاية الأمر عن طريق الاستعانة بالاعتقادات الأساسية. والاعتقادات الأساسية ليست فى حاجة إلى تسويغ لأنها مسوغة ذاتيا self_justified.

ولعلك تلحظ أن الدافع وراء ظهور نظرية الأسس هو الملاحظة السيكولوجية القائلة إننا ندرك الأشياء عن طريق حواسنا المختلفة وتمثل الحواس المصدر الأساسى للمعرفة. وتزودنا حواسنا بالاعتقادات الأساسية، ولكن كيف

نتوصل إلى بقية اعتقاداتنا وما أكثرها؟ الجواب عند صاحب النزعة الأسسية أن ذلك يتحقق عن طريق الاستدلال بمعناه الواسع. ويستطيع الاستدلال أن يسوغنا فقط فى التمسك باعتقادات معينة إذا كنا مسوغين من قبل فى التمسك بالاعتقادات التى نبدأ منها عملية الاستدلال. وهكذا نرى أننا لو تعقبنا نسق اعتقاداتنا من أجل الوصول إلى المصدر النهائى الذى يصدر عنه التسويغ المعرفى، لوجدنا أنه الإدراك الحسى الذى يشكل اعتقاداتنا الأساسية. ولا يمكن لك أن تقول تبعاً لذلك إن الاستدلال يمثل المصدر النهائى للتسويغ. ولو تخيلنا أن نسق اعتقاداتنا يشبه الشجرة التى تتألف من جذور وجذوع وفروع وغيرها، لظهر لنا أن منزلة اعتقاداتنا الأساسية من نسق اعتقاداتنا تشبه منزلة الجذور من الشجرة.

ويجوز التعبير عن الصورة التقليدية من نظرية الأسس باعتبارها ربطاً لدعوتين هما:

(أ) دعوى التسويغ الذاتى thesis of self-justification

تتمتع بعض العبارات بدرجة ما على الأقل من التسويغ المعرفى الابتدائى الذى يكون مستقلاً عن التسويغ الذى يجوز أن تستمده من عبارات أخرى.

(ب) دعوى الاعتماد thesis of dependency

يجب أن تستمد كل العبارات التجريبية فى نهاية المطاف جانباً على الأقل من تسويغها المعرفى من العبارات التى تكون مسوغة ذاتياً، أعنى من العبارات التى تستوفى الدعوى (أ).[2]

وكثيراً ما يضع الفلاسفة والباحثون نظرية الأسس مقابل نظرية الاتساق، ويرتكز الخلاف بين النظريتين على تقريرات مختلفة تتعلق بالكيفية التى ترتبط بها القضايا التجريبية المسوغة معرفياً بعضها مع بعض بالنسبة لشخص معين. ويزعم صاحب نظرية الأسس أن كل هذه القضايا إما أنها أساسية بمعنى أنها لا تتطلب تسويغاً خارجياً أو مستقلاً، أو أنها من ناحية أخرى تكون مسوغة عن طريق هذه

القضايا الأساسية، والعلاقات التسويغية هنا هى علاقات ذات اتجاه واحد. فالقضايا الأساسية تسوغ القضايا غير الأساسية وليس العكس. ويرى القائل بنظرية الأسس أن القضايا الأساسية تتمتع بوضع معرفى خاص ومستقل، ذلك أنها تمنح التسويغ لغيرها من غير حاجة إلى تسويغ ذاتها.[3]

وعلى العكس من ذلك ينكر صاحب نظرية الاتساق وجود القضايا الأساسية. فجميع القضايا فى رأيه، حتى القضايا التى تدور حول الخبرة الحسية الذاتية، تتطلب تأييداً تسويغياً من قضايا أخرى داخل النسق المعرفى للمرء. وتحصل أية قضية مسوغة على تسويغها لأنها تكون مؤيدة - وتساعد بدورها فى التأييد - عن طريق القضايا الأخرى المسوغة داخل هذا النسق. فالعلاقات التسويغية علاقات متبادلة ومتعددة الاتجاهات. وفى عملية تنقيح وتصحيح اعتقاداتنا، لا نستطيع أن نقف خارج نسق اعتقاداتنا وننقدها من وجهة نظر مستقلة. فتنقيح الاعتقاد يمكن أن يأتى فقط من داخل هذا النسق. ولا يمكن أن نضع أحكاماً أولية حول الاعتقادات التى سوف تعجز عن الاتساق مع النسق بأسره. وعلى هذا النحو لا يوجد اعتقاد أو نوع من الاعتقاد معفى من التنقيح من حيث المبدأ .[4]

ويقسم صاحب نظرية الأسس اعتقاداتنا إلى مجموعتين، الاعتقادات التى تحتاج إلى تأييد من اعتقادات أخرى، والاعتقادات التى يمكن أن تؤيد الاعتقادات الأخرى ولا تكون هى ذاتها فى حاجة إلى تأييد. وتشكل الاعتقادات الأخيرة أسسنا المعرفية، أما الاعتقادات الأولى فتقيم بنية فوقية على هذه الأسس. والتمييز بين الأسس والبنية الفوقية، بين الاعتقادات الأساسية والاعتقادات غير الأساسية هو تمييز بنيوى، ولكن النزعة الأسسية الكلاسيكية تعطى التمييز مضموناً عن طريق إضافة القول إن اعتقاداتنا الأساسية هى الاعتقادات التى تهتم بطبيعة حالاتنا الحسية الخاصة، أى خبراتنا المباشرة.[5]

وأنت ترى إذن أن وجود الاعتقادات الأساسية هو الذى يميز نظرية الأسس من نظرية الاتساق. غير أننا إذا أردنا أن نبنى نظرية أسسية دقيقة، فلابد من

طرح سؤالين مهمين ونحاول الجواب عليهما. السؤال الأول: ماذا عسى أن تكون الاعتقادات الأساسية معرفياً؟ والإجابة على هذا السؤال تتضمن تقريراً عن أى الاعتقادات تكون أساسية معرفياً، وعن المعنى الذى تكون به "مسوغة ذاتياً". والسؤال الثانى: ما هى العلاقة المعرفية التى تربط القضايا الأساسية بالقضايا غير الأساسية؟ والإجابة على هذا السؤال تتطلب تقريراً عما يسمى "بالصعود المعرفى" epistemic ascent، أى الطريقة التى يتم بها تسويغ الاعتقادات غير الأساسية عن طريق الاستعانة بالاعتقادات الأساسية. ولا توجد إجابة واحدة على كل سؤال من السؤالين يتفق عليها أصحاب نظرية الأسس، وإنما هناك إجابات مختلفة، وباختلاف هذه الإجابات تختلف صور نظرية الأسس التى سوف نناقشها بعد قليل.

إن الاعتقادات التى تنشأ مباشرة عن إدراكتنا الحسية هى الاعتقادات التى تدور حول موضوعات فيزيائية فى العالم المحيط بنا، ومن أمثلة ذلك "إنى أرى كتاباً جديداً" و"إنى أرى وردة حمراء" و"إنى أسمع نقيق ضفدعة" و"إنى أشم رائحة السمك آتية من المطبخ" وغير ذلك من الأمثلة التى لا حصر لها. والشىء الذى لا يختلف عليه اثنان أن هذه الاعتقادات يمكن أن تكون خاطئة. فما أسهل أن تخدعنا الظروف المحيطة غير العادية بعملية الإدراك الحسى. وطالما أن هذه الاعتقادات الخاصة بالإدراك الحسى عرضة للخطأ، فإننا لا نستطيع أن نثق فيها ومن ثم تأتى حاجتها إلى التسويغ مثل حاجة الاعتقادات الأخرى.

وهنا يتراجع صاحب نظرية الأسس قليلاً ويقول لنا إنه لا يقر تماماً بأن الاعتقادات الأساسية هى اعتقادات الإدراك الحسى العادية، وبدلا من ذلك فإنه يسلم بنوع ضعيف من الاعتقادات هو ما يجوز أن نسميه بالاعتقادات الحذرة التى يجسدها التعبير "يبدولى"، والتى توضحها تعبيرات من قبيل "يبدو أننى أرى وردة حمراء". وتبعاً لهذا الرأى إذا كان من الممكن أن أكون مخطئاً فى قولى "إنى أسمع دعاء الكروان"، فلا يمكن أن أكون مخطئاً هكذا فى قولى "يبدو لى أننى أسمع دعاء الكروان".

ولكن كيف لا تحتاج الاعتقادات الأساسية على النحو الذى أوضحناه إلى

تأييد من الاعتقادات الأخرى فى نسق اعتقاداتنا، على حين تتطلب الاعتقادات الأخرى هذا التأييد؟ الجواب هو أن اعتقاداتنا الأساسية هى اعتقادات معصومة infallible لا يرقى إليها الشك.

وبسبب هذه الصفة تستطيع الاعتقادات الأساسية أن تقوم بالدور الذى يسنده إليها الفيلسوف بوصفها المصدر النهائى للتسويغ. وبمقتضى هذا الدور المعرفى ، فإن الاعتقادات الأساسية – أو المحركات غير المتحركة أو ربما المحركة لذاتها فى العالم المعرفى، على حد تعبير رودرك تشزم [(6)] – تشكل الأساس الذى يقوم عليه التسويغ والمعرفة التجريبية برمتها.

2 ـ 1 ـ 2 حجة التراجع المعرفى

إن الدافع البسيط وراء تبنى نظرية الأسس هو الملاحظة السيكولوجية القائلة إن المعرفة تأتى إلينا عن طريق الحواس، وتتشكل اعتقاداتنا البسيطة عن العالم نتيجة استجابتنا المباشرة للمثيرات الحسية أو المدخل الحسى، ثم نستدل من هذه الاعتقادات على اعتقادات أخرى وهكذا حتى يتألف نسق اعتقاداتنا وبناء معرفتنا. ولكن المشكلة الحقيقية التى تقدم الدافع الأساسي لنظرية الأسس هى مشكلة التراجع المعرفى epistemic regress فماذا عسى أن تكون هذه المشكلة ؟

إن صياغة مشكلة التراجع المعرفى تتم من جانب أنصار نظرية الأسس وغيرهم على أنها حجة التراجع المعرفى. وتدعى هذه الحجة أن المعرفة التجريبية لابد من أن تقوم على "أساس" إذا شئنا أن نتفادى النزعة الشكية. وهناك تقارير فلسفية كثيرة عن هذه الحجة من أبرزها تقرير "وليم ألستون" William Alston (1921 –) فى كتابه "التسويغ المعرفى" 1989، غير أننا سنعتمد هنا على صياغة دقيقة إلى حد بعيد قدمها الفيلسوف الإنجليزى "أنتونى كواينتون" Anthony Quinton (1925 –) فى كتابه "طبيعة الأشياء" 1973. وتأتى الحجة على النحو الآتى: "إذا أريد لأية اعتقادات أن تكون مسوغة على الإطلاق ... فلابد من

أن توجد بعض الاعتقادات النهائية التى لا تدين بمصداقيتها لاعتقادات أخرى. ولكى يكون الاعتقاد مسوغاً لا يكفى لـــه أن يكون مقبولاً، ودع عنك أن يكون مضمراً فحسب، وإنما لابد من أن يوجد أيضاً سبب جيد لقبوله. زد على ذلك أنه لكى يكون الاعتقاد الاستدلالى مسوغاً يجب أن تكون الاعتقادات التى تؤيده هى ذاتها مسوغة. ومن ثم يجب أن يوجد نوع من اعتقاد لا يدين بتسويغه للتأييد الذى تقدمه اعتقادات أخرى. وما لم يكن الأمر على هذا النحو، فلن يجرى تسويغ اعتقاد على الإطلاق، لأن تسويغ أى اعتقاد سوف يتطلب التسويغ السابق لسلسلة لا متناهية من الاعتقادات. إن الاعتقادات النهائية المطلوبة لوضع حد لتراجع التسويغ ليست فى حاجة إلى أن تكون واضحة بذاتها على نحو صارم بمعنى أن تسوغ ذاتها بطريقة أو بأخرى. وكل ما هو مطلوب هو أنها لا تدين بتسويغها لأية اعتقادات أخرى". (7)

ونستطيع أن نوضح هذه الحجة بالطريقة الآتية: هب أن شخصاً معيناً يملك اعتقاداً هو (س) يأتى تسويغه عن طريق اعتقاد تجريبى آخر وليكن (ص). وفى هذه الحالة نستطيع القول إن (س) قابل للاستدلال بطريقة معقولة من (ص). وقبول هذا الشخص للاعتقاد (س) يعد سبباً جيداً لقبوله للاعتقاد (ص). ويسمى هذا النوع من التسويغ باسم التسويغ الاستدلالى inferential justification ولكن حجة التراجع التى اقتبسناها آنفا من "كواينتون" تتطلب أن التسويغ الحقيقى للاعتقاد (س) يشترط أن يكون الاعتقاد (ص) مسوغاً بالفعل. وإذا كان (ص) قابلا للاستدلال من تخمين محظوظ فقط فإنه لا يمكن أن يقدم تسويغاً حقيقياً لـــ (س). وأنت ترى إذن أن التسويغ الاستدلالى غير الحقيقى أو الذى يشوبه الظن لاعتقاد تجريبى يطرح السؤال عما إذا كانت مقدمات هذا الاستدلال المظنون مسوغة.والإجابة على هذا السؤال قد تستعين بتسويغ استدلالى يأتى على النحو الآتى: ربما يتمسك الشخص بالاعتقاد (ك) ويكون مسوغاً فى ذلك تسويغاً ظنياً نظراً لأن (ك) قابل للاستدلال من اعتقاد سابق يكون لـــه بمثابة المقدمة وهو الاعتقاد (ع) . ولكن طالما أن هذا

التسويغ ظنى وليس حقيقياً، فإنك بلا شك تعاود طرح السؤال عما إذا كان هذا الاعتقاد الجديد مسوغاً أم لا. وهكذا يجرى التراجع من اعتقاد إلى آخر بصورة لا حد لها. ولا عجب أن يسمى هذا التراجع باسم التراجع اللامتناهى.

وهذا التراجع اللامتناهى يفسد التسويغ المعرفى ويهدد المعرفة التجريبية بخطر شديد، لأن كل اعتقاد لا يكون مسوغاً إلا إذا كان الاعتقاد السابق عليه مسوغاً، والاعتقاد السابق لا يكون مسوغاً إلا إذا كان الاعتقاد السابق عليه مسوغاً، وهكذا إلى ما لا نهاية. وإذا كان الأمر كذلك، فلا مجال للقول بوجود معرفة تجريبية ولا تسويغ معرفى. وإذا سلم الإنسان بشىء كهذا، فإنه واقع لا محالة فى النزعة الشكية المعرفية.

وهناك أربع إمكانات منطقية أساسية تتعلق بالمحصلة النهائية للتراجع الممكن فى التسويغ المعرفى، ونفترض أن المحاور المعرفى للمرء – والذى يجوز أن يكون المرء نفسه – يواصل المطالبة بالتسويغ لكل اعتقاد جديد يكون بمثابة المقدمة، وهذه الإمكانات هى:

1- يجوز أن ينتهى التراجع باعتقادات يجرى تقديمها على أنها مقدمات مسوغة لاعتقادات مبكرة ولن يوجد لها تسويغ من أى نوع يكون متاحاً عندما يتم الاعتراض عليها بدورها.

2- ربما يستمر التراجع إلى الوراء بصورة لا حد لها مع اعتقادات تجريبية جديدة يجرى تقديمها لتكون بمثابة مقدمات، إلى درجة أنه لا يوجد اعتقاد يتم تكراره في السلسلة ومع ذلك لا توجد نهاية يبلغها التراجع فى أى وقت.

3- يجوز أن يدور التراجع على نفسه، حتى إذا استمر الطلب على التسويغ بصورة كافية، فإن الاعتقادات التى ظهرت بالفعل بوصفها مقدمات (وتكون قد سوغت هى ذاتها بشكل مؤقت) مبكرة فى سلسلة الحجج التسويغية يتم الاستعانة بها مرة أخرى بوصفها مقدمات مسوغة .

4- يجوز أن ينتهى التراجع بسبب بلوغ الاعتقادات التجريبية "الأساسية"، وهى الاعتقادات التى لها درجة من التسويغ المعرفى الذى لا يعتمد بصورة استدلالية على اعتقادات تجريبية أخرى، ومن ثم لا تظهر قضية أخرى للتسويغ التجريبى. (والسؤال عما إذا كانت هذه الاعتقادات الأساسية يجب أن تملك درجة من التسويغ المستقل تكفى بذاتها للمعرفة، يمثل قضية إضافية تفرق أنصار هذه الإمكانية الرابعة). (8)

ومن الواضح أن صاحب نظرية الأسس سوف يستبعد الإمكانات (أو البدائل) الثلاثة الأولى، وحجته فى ذلك أن التمسك بها سوف يقودنا إلى النزعة الشكية التى يرفضها بطبيعة الحال ونرفضها معه أيضا. وإذا كان الأمر كذلك ،فإن الإمكانية الرابعة صحيحة ومقبولة فى صورة ما من صورها المتنوعة.

وإذا نظرنا إلى البديل الأول، تبين لنا فى وضوح أن نظرية الأسس صحيحة، لأنه إذا تحقق هذا البديل، فسوف ترتكز المعرفة التجريبية برمتها فى نهاية المطاف على اعتقادات تعسفية تماماً من وجهة نظر معرفية، ومن ثم تكون عاجزة عن أن تضفى أى تسويغ حقيقى على نتائجها الاستدلالية. وسوف تترك سلاسل التسويغ الاستدلالى معلقة فى الهواء وغير مدعومة فى نهاية الأمر، ولن يوجد اعتقاد تجريبى مسوغ تسويغاً حقيقياً. ولو تأملنا فى الموقف كما ينظر إليه البديل الثانى، وهو بديل التراجع اللامتناهى الواقعى، لوجدناه أقل وضوحاً فى معالمه، ذلك أن الفلاسفة الذين يناقشون حجة التراجع يفترضون أو ينتهون إلى نتيجة تقول بفساد هذا التراجع، غير أنهم قلما يقدمون أسباباً واضحة تمام الوضوح لهذه النتيجة. ولعل الطريقة الواضحة للبرهنة ضد هذا البديل لا تتمثل فى الزعم بأن هذا التراجع سوف يكون فاسداً بالضرورة، وإنما هى بالأحرى طرح السؤال عما إذا كان فى مقدور الصورة التى يقدمها هذا البديل أن تقدم تقريراً دقيقاً عن الكيفية التى تكون بها المعرفة التجريبية لدى العارفين العاديين المتناهين من البشر مسوغة بالفعل، وذلك باعتباره تقريراً مقابلاً للتقرير عن الكيفية التى تكون بها هذه

المعرفة مسوغة بالنسبة لكائنات معرفية ذات قدرات مختلفة ومنزلة رفيعة. لأننا إذا فسرنا وجهة نظر التراجع اللامتناهى على أنها دعوى حول العارفين الفعليين من البشر، فسوف تستلزم بوضوح دعوى يلفها الشك تقول إن أى شخص لديه أية معرفة تجريبية يملك بصورة حرفية مجموعة "لا متناهية" من الاعتقادات التجريبية. وهذا مستحيل بالنسبة لمخلوق لــه قدرات عقلية متناهية. ويبدو أن هذا يعد سبباً كافياً لرفض البديل الثانى. أما البديل الثالث فيبدو للوهلة الأولى أقل جاذبية من البديل الثانى، لأن تراجع التسويغ - الذى لا يزال لا متناهياً - يبدو الآن فاسداً بشكل لا يمكن إنكاره. تأمل الاعتقاد الذى يكمل أولا الدائرة التسويغية، أعنى الاعتقاد الذى هو الأول فى الاعتقادات التى ظهرت مبكرة فى سلسلة التسويغات ليعاود الظهور كمقدمة. إن تسويغ هذا الاعتقاد (فى ظهوره الأول) يبدو الآن أنه يفترض منطقياً تسويغه السابق معرفياً. إذ أن هذا الاعتقاد يمكن تسويغه (عن طريق هذه السلسلة من الحجج) فقط إذا كان مسوغاً بالفعل! وقل مثل هذا عن أى اعتقاد آخر فى سلسلة التسويغات. وبهذه الصورة يبدو أنه لا يوجد اعتقاد من هذه الاعتقادات يتمتع بتسويغ حقيقى، ومن ثم لا يوجد اعتقاد من الاعتقادات اللاحقة، والتى تعتمد على الاعتقادات المبكرة، يكون مسوغاً تسويغاً حقيقياً. ومن الواضح إذن فى هذه الوجهة من النظر أنه لا توجد اعتقادات مسوغة ولا توجد معرفة تجريبية.(9)

لم يكن غريباً إذن أن يؤثر أصحاب نظرية الأسس البديل الرابع والأخير بوصفه البديل المنقذ من النزعة الشكية، وأن ينظروا إلى حجة التراجع المعرفى على أنها مؤيدة كأشد ما يكون التأييد لموقفهم من المعرفة بصفة عامة ومن التسويغ على وجه الخصوص. ولكن هل يعنى هذا أن نظرية الأسس مقبولة تماماً وخالية من النقائص والعيوب؟ الجواب لا . وقبل أن أمضى معك فى التعرف على عناصر هذا الجواب، لابد من أن نتوقف عند تصنيف نظريات الأسس ونتساءل عن أنواعها والسمات التى تميز كل نوع وتفصله عن غيره من الأنواع.

2 ـ 1 ـ 3 تصنيف نظريات الأسس

أظن أنه من الخير أن أوضح أولاً فكرة دقيقة ومهمة ولكننى أخشى عليها أن تروغ من الأذهان، وهى أن نظريات الأسس ليست قاصرة على الفلسفة التجريبية. صحيح أن نظرية المعرفة التجريبية مرتبطة ارتباطاً حميماً وشائعاً بنظرية الأسس، إلا أن هذا لا يعنى أننا لا نجد نظريات أسس خارج إطار التجريبية. فالفلسفات العقلانية فى المعرفة، مثل فلسفة ديكارت، تقوم على فكرة الأسس. إذ يرى الفيلسوف العقلانى أن الاعتقاد يجوز أن يكون موثوقاً به عندما يملك سمة بارزة هى اليقين أو عدم القابلية للشك، وهذه السمة تجعل من الاعتقاد اعتقاداً أساسياً.

والرأى عند العقلانية الصارمة أن الاعتقادات الأساسية والتسويغ الذى تقدمه للاعتقادات الأخرى يضمنها العقل وحده، أما التجريبية الصارمة فترى أن الاعتقادات الأساسية والتسويغ الذى تقدمه للاعتقادات الأخرى تضمنها الخبرة وحدها. وسوف تقتنع قلة من الفلاسفة بأن التسويغ برمته يستمد كلية من العقل أو يستمد كلية من الخبرة. والقول إن النتيجة تلزم عن المقدمات يتم اكتشافه عن طريق العقل، وما يجعل موضوعات الخبرة الحسية متشابهة يتم اكتشافه عن طريق الخبرة. وبطبيعة الحال يجوز أن يقوم العقل بدور فى المسألة الأخيرة، ويجوز أن تقوم الخبرة بدور فى المسألة الأولى. ولكن من الأمور البسيطة التى لا تحتاج إلى عناء البرهنة أنه إذا حرم كل الناس من العقل فلن يوجد من يكون مسوغاً فى الاعتقاد بأية قضية بحيث تكون نتيجة منطقية لمقدمة. وبصورة مماثلة، إذا حرمنا جميعاً من حواسنا، فلن يوجد من يكون مسوغاً فى الاعتقاد بوجود موضوعات للخبرة الحسية. وهذه حقائق واضحة أردنا بها أن نوضح إلى أى حد سيكون من الضلال والتضليل تصور الابستمولوجيا على أنها ساحة قتال بين العقلانية والتجريبية.(10)

ونعود بعد هذا إلى تصنيف نظريات الأسس، فنجد أن هناك محاولات كثيرة ومتباينة فى الدراسات الابستمولوجية المعاصرة لرصد الصور المختلفة من نظرية الأسس.(11) فقدم "ألستون" تمييزاً بين نوعين من نظرية الأسس فى مقال "نوعان

من النزعة الأسسية" 1976 (الذى نشر فيما بعد فى كتابه "التسويغ المعرفي ")، إذ نراه يميز بين النزعه الأسسية البسيطة simple foundationsim والنزعة الأسسية المكررة iterative foundationism عندما يقول: "إن الدعوى الأسسية سوف تشترط للأسس ليس فحسب أن تكون مسوغة مباشرة، بل وتشترط لها أيضاً أن يكون المعتقد مسوغاً مباشرة فى الاعتقاد بأنها مسوغة مباشرة. ويجوز أن نسمى وجهة النظر التى تشترط هذا باسم "النزعة الأسسية المكررة" ويجوز أن نميزها من "النزعة الأسسية البسيطة " (12) التى لا تشترط ذلك.

وإن شئت أن تضع هذا التمييز بطريقة أخرى، قل إن النزعة الأسسية المكررة ترى أنه إذا كانت (ق) قضية مسوغة مباشرة بالنسبة للشخص (س)، فإن القضية القائلة إن (ق) مسوغة مباشرة يجب أن تكون هى ذاتها مسوغة مباشرة بالنسبة لـــ (س)، وهذا معناه أنه حيث تكون (ق) قضية أساسية، فإن القضية التى تقرر أن (ق) أساسية يجب أن تكون هى ذاتها أساسية. وعلى خلاف ذلك نجد أن النزعة الأسسية البسيطة لا تشترط سوى أن يكون الأساس فقط مسوغاً مباشرة. ونحن نتفق مع "ألستون" على أن النزعة الأسسية البسيطة تتفادى كثيراً من الانتقادات التى يمكن توجيهها إلى النزعة الأسسية المكررة التى بدت مثيرة للمشكلات ويتعذر الدفاع عنها.

وهناك محاولة تفصيلية إلى حد كبير تقسم أنواع النظريات الأسسية إلى فئتين ترتبطان بالعقيدتين الأساسيتين للنزعة الأسسية وهما:

1- هناك قضايا أساسية.

2- إن أية قضية تجريبية مسوغة إما أنها أساسية أو تستمد تسويغها، فى جانب على الأقل، من حقيقة أنها ترتبط بعلاقة ملائمة بالقضايا التى تكون أساسية.

وفى الفئة الأولى تقدم نظريات الأسس المختلفة أوصافاً مختلفة لطبيعة القضايا الأساسية. وفى الفئة الثانية تقدم نظريات الأسس طرائق مختلفة لتفسير العلاقة بين القضايا الأساسية والقضايا غير الأساسية. وها هو الهيكل الفكرى لهذه المحاولة :(13)

1- أوصاف طبيعة القضايا الأساسية

أ - محتوى القضايا الأساسية:

1- النزعة الأسسية السيكولوجية.

2- النزعة الأسسية المتعلقة بالعالم الخارجي.

ب- الوضع المعرفي للقضايا الأساسية:

1- النزعة الأسسية الخاصة بالقضايا الأساسية ذات الوضع الممتاز.

2- النزعة الأسسية الخاصة بالقضايا الأساسية المعتدلة.

جـ- وضع "(ق) قضية أساسية" أو وضع المبادئ الأسسية بوصفها قضايا أساسية:

1- النزعة الأسسية المكررة.

2- النزعة الأسسية البسيطة.

د- وضع الاعتقاد في القضايا الأساسية:

1 - النزعة الأسسية المتعلقة بالاعتقاد.

2- النزعة الأسسية الحسية.

هـ- اعتماد القضايا الأساسية على السياق:

1- النزعة الأسسية الخاصة بالقضايا الأساسية الثابتة.

2- النزعة الأسسية السياقية.

2- تقارير عن العلاقة بين القضايا الأساسية والقضايا غير الأساسية:

أ - العلاقات المنطقية:

1- النزعة الأسسية الاستنباطية.

2- النزعة الأسسية الخاصة بالاستقراء العدى.

3- النزعة الأسسية الخاصة بالاستقراء التفسيرى.

4- النزعة الأسسية المتعلقة بالمبادئ المعرفية.

ب- العلاقات الظاهراتية:

1- النزعة الأسسية الظاهراتية.

2- النزعة الأسسية غير الظاهراتية.

جـ- نطاق التسويغ للقضايا غير الأساسية عن طريق القضايا الأساسية:

1- النزعة الأسسية الخالصة.

2- النزعة الأسسية المختلطة.

د- التسويغ الخارجى مقابل التسويغ الداخلى للقضايا غير الأساسية عن طريق القضايا الأساسية:

1- النزعة الأسسية الخارجية.

2- النزعة الأسسية الداخلية.

وإذا جاز لنا أن نضيف شيئاً إلى هذا التصنيف الموسع، كان فى وسعنا أن نقيم تفرقة بين نوعين من نظريات الأسس، ونضع هذه التفرقة فى الفئة الأولى التى تقدم أوصافاً لطبيعة القضايا الأساسية، ويمكن أن تأخذ الصورة الآتية:

- مصدر القضايا الأساسية:

1- النزعة الأسسية الواحدية.

2- النزعة الأسسية التعددية.

وتقول النزعة الأسسية الواحدية بوجود أساس واحد نهائى للمعرفة، ولكن الفلاسفة الذين يقبلون فكرة الأساس الواحد ربما يختلفون فيما بينهم على ما عساه

أن يكون هذا الأساس. فالعقلانيون، مثل ديكارت، ينظرون إلى معرفة الذات على أنها الأساس الذى ترجع إليه كل أنواع المعرفة. والمعروف أن نسق الابستمولوجيا الديكارتية يكتمل بعد اجتياز ثلاث مراحل هى:

1- معرفة الذات.

2- الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله.

3- الانتقال من معرفة الله إلى معرفة العالم.

فى المرحلة الأولى يلتمس ديكارت حقيقة أولى يقينية فيجدها متمثلة فى معرفة النفس التى هى أكثر يقيناً وتميزاً من أية معرفة أخرى، وبذلك يتخذها أساسا لينتقل منها إلى حقائق أخرى جديدة. وفى المرحلة الثانية يبرهن على وجود الله باعتباره الضامن الحقيقى لوجود العالم والأشياء وأساس اليقين الكامل، والذى ينتفى مع إثبات وجوده سبحانه أى شك من أى نوع، ومن هنا كان من السهل على ديكارت الانتقال إلى إثبات وجود العالم. إذ نراه يقول: "وإذن فقد وضح لى أن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لى أن أقول إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسر لى السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة".(14)

أما التجريبيون، مثل فلاسفة الوضعية المنطقية، فإنهم لا يقيمون المعرفة على أفكار العقل الواضحة والمتميزة كما يفعل العقليون، وإنما يقيمونها على المعطيات الحسية sense data باعتبارها الأساس الأخير للمعرفة، مع اختلافات فيما بينهم على فهم هذه المعطيات الحسية وما يتأسس عليها من جمل أساسية أو عبارات البروتوكول protocal statements، وكذلك يختلفون على مدى يقين هذه العبارات.

ولقد أشار "كواين" إلى الخلاف بين أعضاء جماعة فينا التى هى أصل الوضعية المنطقية على العبارات الأساسية قائلا: "فى سنة 1932 على وجه على وجه التقريب، كان هناك جدل فى دائرة فينا حول ما يعد جمل ملاحظة أو جمل

أساسية. كانت هناك وجهة نظر تقول بأن هذه الجمل لها صيغة تقريرات عن الانطباعات الحسية. وهناك وجهة نظر تقول بأنها عبارات من نوع عنصرى elementary حول العالم الخارجى مثل "يوجد مكعب أحمر على المائدة"، وهناك وجهة نظر تقول – وهى وجهة نظر "أوتو نيورات" – إن هذه الجمل لها صيغة تقريرات عن علاقات بين الذوات المدركة والأشياء الخارجية مثل "يرى محمد الآن مكعباً أحمر على المائدة"، وأسوأ ما فى هذا الجدل هو أنه لا توجد طريقة موضوعية لحسم المسألة".(15)

فها هو "كارناب" R. Carnap (1891–1970) فى كتابه "وحدة العلم" يعرّف العبارات الأساسية على أنها "العبارات التى تشير إلى المعطى، وتصف مباشرة خبرة متاحة أو ظواهر، أو هى العبارات التى لا تحتاج إلى تسويغ وتصلح كأساس لبقية عبارات العلم".(16) وعندما يقول "كارناب" إن العبارات الأساسية ليست فى حاجة إلى تسويغ، فإن هذا يفضى إلى القول بأنها لا تقبل التعديل، أى أنه قد أضفى على هذه العبارات نوعاً خاصاً من اليقين ومن ثم فإنها تقدم الأساس الصحيح للمعرفة. وبالإضافة إلى رأى "كارناب" فى يقين العبارات الأساسية، ذهب "شليك" M.Schlick (1882–1936) إلى أن العبارات الأساسية هى العبارات التى حازت يقيناً مطلقاً ليس موضعاً لشك، وذلك لأن النظرية والواقع يصبحان فى اتصال مباشر أحدهما بالآخر فى هذه العبارات.(17)

غير أن "نيورات" Otto Neurath (1882-1945) لا يقبل القول باليقين المطلق للعبارات الأساسية عندما يقول : "لا توجد عبارة تتمتع بالحصانة Noli metanger التى أمر بها "كارناب" للجمل الأساسية".(18) وعلى هذا النحو يرفض "نيورات" رأى "كارناب" و "شليك" لأنه اعتقد أن رأى "كارناب" يمثل محاولة للوصل إلى المطلق الثابت وهى محاول ميتافيزيقية يرفضها "نيورات".

أما أصحاب نظرية الأسس التعددية، فإنهم لا يقرون بفكرة الأساس الواحد النهائى للمعرفة، ويقولون إن المعرفة ليست عقلية فقط، ولا تجريبية فقط، وإنما

هناك أنواع متباينة من المعرفة، وبالتالى تختلف الأسس الأخيرة باختلاف أنواع المعرفة، فالمعرفة الدينية والمعرفة الأخلاقية تعتمدان على النص الدينى باعتباره الأساس النهائى الذى تبنى عليه المعرفة، وهذا النص يقينى بصورة مطلقة. وهناك من ينظر إلى الحدس باعتباره الأساس الأخير للمعرفة وهو فى رأى أبو حامد الغزالى (450 - 505 هـ) فى كتابه "المنقذ من الضلال" نور يقذفه الله تعالى فى صدر العبد، "وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف".[19]

غير أننا نميل إلى تصنيف بسيط لنظريات الأسس يقسمها إلى ثلاثة أنواع :

1- نظرية الأسس القوية Strong foundations theory.

2- نظرية الأسس المعتدلة Moderate foundations theory.

3- نظرية الأسس الضعيفة Weak foundations theory.

والفكرة المحورية التى سوف نعتمد عليها فى هذا التصنيف هى "درجة" التسويغ المعرفى الذى تتمتع به الاعتقادات (أو القضايا) الأساسية. فهناك رأى يتفق عليه فلاسفة النزعة الأسسية فى مختلف صورها تقريباً يقول إن بعض الاعتقادات التجريبية تتمتع بدرجة ما من التسويغ المعرفى غير الاستدلالى، أى التسويغ الذى لا ينشأ عن طريق الاستدلال، أو بعبارة أخرى، التسويغ الذى لا ينشأ من اعتقادات تجريبية أخرى تكون مسوغة سلفاً. ولكن بعد اتفاق هؤلاء الفلاسفة على هذا الرأى تراهم يختلفون فيما بينهم - بل إن الواحد منهم تختلف أفكاره من فترة لأخرى - على حدود "درجة" التسويغ. وسوف نميز بين ثلاثة أراء فى هذا الموضوع تشكل الأنواع الثلاثة من نظريات الأسس.

2 ـ 1 ـ 4 نظرية الأسس القوية

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الاعتقادات الأساسية بالإضافة إلى أنها ذات وضع ممتاز معرفياً، أى أنها لا تتطلب تسويغاً مستقلاً لأنه مسوغاً ذاتياً، تتمتع بالدرجة النهائية من التسويغ. ولذلك وصفها هؤلاء الفلاسفة بعدة أوصاف فقالوا إنها

معصومة infallible، ويقينية certain، وغير قابلة للشك indubitable، وغير قابلة للتصحيح incorrigible.ومن هنا جاز لنا أن نقول إن الفلاسفة الذين يقبلون أعلى درجة ممكنة من التسويغ يقدمون نظريات الأسس القوية. ويختلف الفلاسفة والباحثون فى الابستمولوجيا فى تحديد المعانى الدقيقة لهذه المصطلحات الأربعة.

وإذا نظرنا إلى مفهوم العصمة infallibility بالمعنى الملائم للتسويغ المعرفى، وجدنا أننا عندما نصف اعتقاداً أساسياً بأنه معصوم فهذا معناه أنه من المستحيل أن يتمسك شخص بهذا الاعتقاد ومع ذلك يكون مخطئاً. والاستحالة هنا هى على الأرجح استحالة منطقية. والعبارة المستحيلة منطقياً هى العبارة التى نجد أن ألفاظها يتناقض بعضها مع بعض. فمن المستحيل منطقياً القول بأن العدد (5) أكبر من ذاته، ومن المستحيل منطقياً القول بأن عمة أحدهم ذكر.

ولقد اهتمت نظريات الأسس بالاستحالة المنطقية لأن دعوى العصمة المتعلقة بنواميس الطبيعة يحتمل أن تعتمد بالنسبة لتسويغها على دليل تجريبى على قانون الطبيعة موضوع البحث، ولذلك فإن الاعتقاد الذى يعتمد تسويغه على مثل هذه الدعوى لا يمكن أن يكون اعتقاداً أساسياً. وإذا كان الاعتقاد الأساسى الذى يتمسك به الإنسان بالفعل معصوماً منطقياً، فمن الضرورى بطبيعة الحال أن يكون صادقاً. وعلى هذا النحو نجد أن العصمة المنطقية لمثل هذا الاعتقاد – إذا كانت معروفة للمعتقد – تقدم التسويغ المعرفى الممكن لقبول الاعتقاد.[20]

وبطريقة مقاربة تماماً يفصل " لرير" بين نوعين من النزعة الأسسية: النزعة الأسسية المعصومة infallible والنزعة الأسسية اللامعصومة allible. ويقول إن صاحب النزعة الأسسية المعصومة يقرر أن بعض الاعتقادات "تضمن" guarante الصدق الخاص بها. وإذا كان قبولى لشىء ما يضمن صدق ما أقبله، فأنا مسوغ تسويغاً كاملاً فى قبوله من أجل الحصول على الحقيقة وتفادى الخطأ. وإذا افترضنا أن هناك اعتقادات تضمن الصدق الخاص بها، وأن هذه الاعتقادات تكفى لتسويغنا فى قبول كل ما نكون مسوغين بصورة كاملة فى قبوله، فإن النزعة الأسسية المعصومة تقدم حلاً

رائعاً للمعرفة. وطالما أن أحد شروط المعرفة هو الصدق، فيلزم عن ذلك أن الاعتقاد لا يؤلف المعرفة ما لم يكن صادقاً. وعلى هذا النحو، إذا كان تسويغنا يخفق في ضمان صدق ما نقبله فيجوز أن يتركنا مع اعتقاد كاذب، وفي هذه الحالة نفتقر إلى المعرفة.(21)

ومن الفلاسفة القائلين بنظريات الأسس القوية ديكارت في "التأملات في الفلسفة الأولى" ولويس C. I. Lewis (1883–1964) (22) في كتابه "العقل ونظام العالم" 1929 وكتاب "تحليل المعرفة والقيم" 1946، و "تشزم" في مقالة "صورة من النزعة الأسسية" 1980.

2 ـ 1 ـ 5 نظرية الأسس المعتدلة

لقد تعرضت نظرية الأسس القوية لانتقادات عنيفة أظهرت صعوبة التمسك بها، ومن أبرز هذه الانتقادات انتقاد يرجع إلى أرمسترونج(23) D. M. Armstrong (1926–) هب أن هناك شخصاً معيناً يملك اعتقاداً تجريبياً معصوماً بشكل مزعوم هو (ب)، ودعنا نسمي هذه الحالة باسم (س1). ويملك الاعتقاد (ب) كمحتوى لــه القضية القائلة إن هناك حالة تجريبية معينة هي (س2). والآن يبدو أنه يلزم عن منطق مفهوم الاعتقاد أن (س1) و (س2) لابد من أن تكونا حالتين متميزتين. ويجوز أن تكون الاعتقادات بطبيعة الحال حول اعتقاد بطريقة أو بأخرى حول ذاتها مباشرة. فاعتقادي بأني أعتقد بأن (ق) متميز من اعتقادي بأن (ق) إذ أن محتوى الاعتقاد الأخير هو ببساطة القضية القائلة إن (ق)، على حين أن محتوى الاعتقاد الأول هو القضية المختلفة والمعقدة القائلة إني أعتقد بأن (ق). وعلى هذا النحو يبدو أنه من الممكن منطقياً تماماً أن تظهر الحالة (س1) في غياب الحالة (س2). وفي هذه الحالة سيكون الاعتقاد (ب) كاذباً بطبيعة الحال. إن المدافع عن العصمة المنطقية لابد من أن يزعم أن هذا ليس ممكناً منطقياً. ولكن من الصعب إدراك ما عساه أن يكون أساساً لهذا الزعم، طالما أننا نسلم بأن (س1) و(س2) تشكلان حالتين منفصلتين. زد على ذلك أن نظرية الأسس القوية، حتى لو كانت مقبولة بطريقة أخرى، تشكل إسرافاً فلسفياً فيما يتعلق بالشروط المطلوبة للموقف الأسسي.(24)

وبعد أن توالت مثل هذه الاعتراضات على نظرية الأسس، لم يكن غريباً أن يتخلى أنصارها عن فكرة العصمة المنطقية واليقين المطلق الذى تتمتع به القضايا الأساسية، وقالوا إن الاعتقادات الأساسية يجب أن تتمتع بدرجة من التسويغ ولكن لا يشترط أن تكون درجة تسويغها هى الدرجة النهائية.

وإن شئت أن تضع ذلك بطريقة أخرى قل إن أنصار نظرية الأسس اللامعصومة يزعمون أن الاعتقادات الأساسية تكون معقولة أو واضحة بذاتها من غير مواصلة الزعم بأن هذا الاعتقادات تضمن صدقها أو تكون معفاه من التفنيد. وفى هذه النظرية تجد أن الاعتقادات الأساسية يجرى تسويغها ما لم يكن هناك دليل على العكس، أو قل بعبارة أخرى إنها تكون مسوغة ظاهرياً، وبريئة فى محكمة التسويغ اللهم إلا إذا نهض دليل يبطل تسويغها.[25]

ودافع عن نظرية الأسس المعتدلة مجموعة من الفلاسفة لعل أبرزهم تشزم في كتابه "نظرية المعرفة" 1966، و"الإدراك: دراسة فلسفية" 1957، و"أسس المعرفة" 1982، و"الفن جولدمان" فى كتابه "المعرفة التجريبية" 1988 و"روبرت أودى" في مقالته "النزعة الأسسية، والاعتماد المعرفي، وقابلية الإلغاء" 1983.

2 ـ 1 ـ 6 نظرية الأسس الضعيفة

وبرغم تواضع أصحاب نظرية الأسس فى درجة التسويغ المنسوبة إلى الاعتقادات الأساسية فى نظرية الأسس المعتدلة، فإن الاعتراضات ظلت تلاحق النظرية من كل صوب، بالإضافة إلى التأييد المتزايد لنظريات أخرى مثل الاتساق. وهنا اضطرت مجموعة كبيرة من الأنصار الحاليين لنظرية الأسس إلى قبول صورة ضعيفة للغاية من هذه النظرية. وتبعاً لهذه الصورة نجد أن الاعتقادات الأساسية تملك درجة منخفضة جداً من التسويغ المعرفى بمفردها ودون مساعدة، غير أن هذه الدرجة لا تكفى بذاتها للوفاء بشرط التسويغ الملائم للمعرفة. وحسب هذه الاعتقادات أن تكون بدايات أو مقدمات فقط فى نسق المعرفة. ولعل

أول من دافع عن هذه الوجهة من النظر "برتراندرسل" B. Russell (1872 - 1970) فى كتابه "المعرفة الإنسانية" 1949 ثم دافع عنها بعد ذلك "نيلسون جودمان"[26] Nelson Goodman (1906 - 1998) و"رودرك فيرث" Roderick Firth فى مقال "التماسك واليقين والخاصية المعرفية" 1973.

ولعلك تلحظ أن نظرية الأسس الضعيفة تختلف اختلافاً كبيراً عن نظرية الأسس القوية، وأبرز النتائج المترتبة على هذا الاختلاف أن رد صاحب النظرية الضعيفة على مشكلة التراجع سوف يختلف اختلافاً هاماً عن رد صاحب النظرية القوية أو المعتدلة. إن صاحب النظرية الضعيفة لا يمكنه القول بأن تراجع الحجج المسوغة يصل ببساطة إلى النهاية عندما نبلغ الاعتقادات الأساسية، لأن الاعتقادات الأساسية عنده ليست مسوغة بصورة كافية بمفردها لكى تعمل كمقدمات مسوغة لأى شيء آخر.[27]

2 ـ 1 ـ 7 نظرية الأسس بين التأييد والتفنيد

صحيح أن نظرية الأسس بصفة عامة تعود فى نشأتها إلى أرسطو، ولكن ظهور النظرية بشكل واضح المعالم إلى حد ما يأتى مع النصف الأول من القرن العشرين فى كتابات "فرانز برنتانو"[28] Franz Brentano (1838-1917) ورسل وبعض فلاسفة الوضعية المنطقية مثل "شليك" و "كارناب" و "أير". ولكننا لو أردنا أن نلتمس دفاعاً واضحاً وتقريراً كاملاً عن نظرية الأسس، لوجدناه فى كتابات "لويس" الذى طور فكرة المعطى الحسى، ودافع عن القضايا الأساسية المعصومة واليقينية.

ومع بدايات النصف الثانى من القرن العشرين تغيرت نظرة الفلاسفة إلى النظرية الأسسية، ووجهوا إليها انتقادات ساحقة ماحقة فى رأى بعضهم، وطالب بعضهم بضرورة الابتعاد عنها بوصفها خطيئة فلسفية. ولا تعجب من ذلك، فأنت تستطيع أن تقرأ فى الأدبيات الابستمولوجية شيئاً كهذا: "إن مقاومة النزعة الأسسية ينبغى أن تكون المكافئ الفلسفى لمقاومة الإثم".[29] فإذا نظرت إلى الفلسفة التحليلية

منذ فتجنشتين المتأخر L. Wittgenstein (1951-1988)، وجدتها تشن هجوماً لا هواده فيه على نظرية الأسس أو على صورها القوية على أقل تقدير. خذ مثلاً مقالة "هانز رايشنباخ" Hans Reichenbach (1953-1891) "هل التقريرات الظاهراتية يقينية بصورة مطلقة ؟ " 1952، تجد أنها تمثل اعتراضاً واضحاً على فكرة "لويس" المتعلقة بالقضايا الأساسية اليقينية. وهاجم "ويلفرد سيلارز" [30] WilfridSellars (1912 - 1989) فى مقال "التجريبية وفلسفة العقل" 1956 الفكرة المحورية فى نظرية الأسس وهى العنصر المعطى given فى الخبرة الحسية الذى يعتبر مصدر الاعتقادات الأساسية. وذهب إلى أن الزعم بأن اعتقاداتنا المرتبطة بإحساساتنا الحالية تقوم على أساس متين ومعصوم بصورة مطلقة يمثل ما أسماه "أسطورة المعطى" the Myth of the Given، [31] التى ينظر إليها بشكل عام على أنها الفكرة القائلة إن الحقائق أو الأشياء تكون معطاه للوعى بطريقة سابقة على التصور والحكم ، وإن الاعتقادات يأتى تسويغها على هذا الأساس.

ثم جاءت مقالة "كواين" W.V. Quine "ابستمولوجيا متطبعة" Epistemology Naturalized (ذكرت اسم المقالة بالإنجليزية لأنها صارت مصطلحا فلسفيا مهماً، ونشرها "كواين" فى كتابه "النسبية الانطولوجية ومقالات أخرى 1969)، نقول جاءت هذه المقالة لتبرهن على إخفاق مشروع صاحب نظرية الأسس الكلاسيكية. ومن أبرز دلالات مصطلح "الابستمولوجيا المتطبعة"، الذى وضعه كواين، الربط الوثيق بين التنظير الابستمولوجى والتنظير فى العلوم. وهذا على خلاف نظرية الأسس الكلاسيكية التى تتطور بشكل مستقل عن أى تنظير علمى بل إنها تكون سابقة عليه، وكانت هذه هى وجهة "ديكارت" فى المقام الأول والتى ينظر إليها على أنها الفلسفة الأولى. أما "كواين" فيرفض هذه الطريقة فى معالجة الموضوعات المعرفية، لأن الابستمولوجيا فى رأيه فرع من علم النفس يدرس العلاقة بين الكائنات البشرية والبيئية المحيطة. يقول "كواين": "إن الابستمولوجيا لا تزال مستمرة، وإن كانت فى وضع جديد وحالة موضحة. وتقع الابستمولوجيا ... ببساطة فى موضع كفصل من

علم النفس ومن ثم من العلم الطبيعى، إنها تدرس ظاهرة طبيعية، وأعنى موضوعاً إنسانياً فيزيائياً. وهذا الموضوع الإنساني منح مدخلا input معيناً مضبوطاً على نحو تجريبى، على سبيل المثال، أنماط معينة من الإشعاع فى حالات تردد متنوعة. وباكتمال الوقت فإن الفاعل يقول كمخرج output وصفا للعالم الخارجى ... والعلاقة بين المدخل الضئيل (أى المثير الحسى) والمخرج الغزير (أى معرفتنا وعلمنا) هى العلاقة التى نستحث على دراستها لنفس الأسباب تقريباً التى تحث دائماً على دراسة الابستمولوجيا، أعنى لكى ندرك كيف يرتبط الدليل بالنظرية، وبأى الطرق تتجاوز نظرية المرء فى الطبيعة أى دليل متاح".[32]

وأنت ترى إذن أن الفكرة المحورية فى تطبيع الابستمولوجيا هى أن الابستمولوجيا أصبحت فرعاً من علم النفس يدرس العلاقات بين المدخل الحسى والمخرج النظرى، وتدعم هذه الفكرة فكرة أخرى فحواها أن الابستمولوجيا على هذا النحو تؤدى إلى القول بأن المدخل الحسى لا يحدد المخرج النظرى لأن المخرج النظرى يعد إبداعاً حراً. وفكرة ربط الابستمولوجيا بعلم النفس هى موضع أخذ ورد بين الفلاسفة والباحثين منذ أن طرحها كواين وحتى يومنا هذا، وسر ذلك أنها فكرة ثورية إلى حد كبير، لأنها تحضنا على طرد الابستمولوجيا من مكانها القديم، والتنازل عن العبء الابستمولوجى لعلم النفس. ترى هل يوافق الفلاسفة على ذلك؟ إن الجواب على هذا السؤال معروض فى الفصل الخامس.

واشترك بعد ذلك "كواين" و "فتجنشتين" و "كون" T. Kuhn (1922 – 1996) فى الاهتمام باختلاف "الخطط المفهومية" conceptual schemes و"صور الحياة" forms of life و"النماذج الإرشادية" paradigms، واقترحوا إمكانية اللاتكافؤ الجذرى بين هذه الخطط المفهومية. وسوف يمنعنا هذا اللاتكافؤ من أن نأخذ أية قضية كائنة ما تكون ونقيم بصورة موضوعية وضعها المعرفى عن طريق تحديد كيفية تعبيرها عن طريقة وجود العالم. وهذا يقتلع افتراضاً محورياً لصاحب نظرية الأسس مؤداه أن هذا التقييم الموضوعى ممكن. ولو صح رأى هؤلاء الفلاسفة لظهرت نظرية الأسس وهى مرتكزة على خطأ أساسى.[33]

ولكن مع بداية الربع الأخير من القرن العشرين ظهرت مجموعة من المقالات المهمة التى زعمت أن نقاد نظرية الأسس لم يفندوا إلا قلة من الصور غير المعقولة من هذه النظرية، وأن أنصار النظرية فى مقدورهم استبعاد هذه الصور وتعديل النظرية بحيث تبدو مقبولة إلى حد كبير. ومن أبرز هذه المقالات مقالة "باستن" MarkPastin "النزعة الجذرية عند لويس" 1975، ومقالته الأخرى "النزعة الأسسية المعدلة والتسويغ الذاتى " 1975، ومقالة "ألستون" "هل فندت النزعة الأسسية؟" 1976 ، ومقالته الأخرى "نوعان من النزعة الأسسية " 1976. وتوالت بعد ذلك المقالات والدراسات التى تعدل النظرية فى بعض الجوانب أو ترد على الانتقادات فى جوانب أخرى. وأياً ما كان الأمر فى ذلك، فإن النقائص التى تشوب نظرية الأسس، سواء فى صورتها القوية أو المعدلة، دفعت فريقاً من الابستمولوجيين إلى قبول نظرية الاتساق. فماذا عسى أن تكون هذه النظرية، وإلى أى حد يمكن أن تتفادى الفكرة القائلة بضرورة التسليم باعتقادات أساسية؟

2 ـ 2 نظرية الإتساق

2 ـ 2 ـ 1 التصور الأساسي للنظرية

لقد اتضح لنا من خلال عرضنا لنظرية الأسس أنها تعطى لفئة محدودة من الاعتقادات، وهى الاعتقادات الأساسية معرفياً، دوراً ممتازاً فى التسويغ المعرفى، ذلك أن الاعتقادات الأساسية، إذا استثنينا الصورة الضعيفة من النظرية، تسوغ غيرها من الاعتقادات من غير أن تكون هى ذاتها فى حاجة إلى تسويغ. أما نظرية الاتساق فى التسويغ – ونحن هنا لا نتحدث عن نظرية الاتساق فى الصدق – فإنها تنكر وجود الاعتقادات الأساسية طالما أنه لا توجد حاجة إلى افتراضها، وبذلك تكون جميع الاعتقادات متكافئة معرفياً بعضها مع بعض، أى أنها تملك نفس الوضع المعرفى. إذ يؤكد أنصار نظرية الاتساق أن جميع الاعتقادات يتم تسويغها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى، وهذه الاعتقادات الأخرى تحصل على تسويغها عن طريق علاقتها باعتقادات أخرى، وهذه الاعتقادات الأخرى تحصل

على تسويغها عن طريق علاقتها باعتقادات إضافية وهلم جرا. وهكذا يتم تسويغ الاعتقادات فى نظرية الاتساق عن طريق التأييد المتبادل فيما بينها. وعلى خلاف نظرية الأساس التى تثبت العلاقات التسويغية فى أساس، نرى معى أن نظرية الاتساق تجعل هذه العلاقات التسويغية منتشرة داخل نسق اعتقاداتنا. والسؤال الذى يطرح نفسه دائماً هو: ما الذى يجعلنا مسوغين فى الاعتقاد بشىء دون آخر، أو فى التمسك باعتقاد معين؟ والجواب هو أن ما يسوغ اعتقاداً معيناً هو الطريقة التى تجعله "يتسق" coheres مع بقية اعتقادات المرء.

وهذه الفكرة تجدها واضحة عند "دونالد ديفيدسون" Donald Davidson (1917- 2003) عندما يقول: "إن ما يميز نظرية الاتساق هو ببساطة الزعم القائل لا شىء يعد سبباً للتمسك باعتقاد اللهم إلا اعتقاد آخر. ويرفض نصير هذه النظرية البحث عن أساس أو مصدر للتسويغ من نوع آخر بوصفه بحثاً غير معقول".[34] ويقول "ريتشارد رورتى" Richard Rorty (1931-): "لا شىء يعد تسويغاً اللهم إلا عن طريق الرجوع إلى ما نقبله بالفعل، ولا توجد طريقة للإفلات من اعتقاداتنا ولغتنا لكى نجد معياراً ما غير الاتساق".[35]

وإن شئت أن تعقد مقارنة بسيطة وموجزة بين نظرية الأسس ونظرية الاتساق، قل إن نظرية الأسس ترى أن الاعتقادات الأساسية تكون مسوغة بشكل مستقل عن التأييد من أى اعتقاد آخر، وإن كل الاعتقادات الأخرى المسوغة تستمد تسويغها عن طريق التأييد من الاعتقادات الأساسية. ولعلك تلاحظ أن التأييد فى نظرية الأسس "أحادى الاتجاه" بمعنى أنه يتطلب أساساً لتأييد الاعتقادات المستمدة من الاعتقادات الأساسية وليس العكس. أما نظرية الاتساق فتنظر إلى التسويغ على أنه "علاقة تبادلية " للاتساق بين الاعتقادات التى تنتمى إلى نسق، ومن ثم يكون الاعتقاد مسوغاً إذا كان ينتمى إلى مجموعة متسقة من الاعتقادات.

وهناك اعتراض يمكن أن يقف عقبة كأداء أمام أية نظرية فى الاتساق. ومؤدى هذا الاعتراض أنه لا مفر من افتراض الاعتقادات الأساسية، ومن ثم

نظرية الأسس، بالنسبة لأية نظرية مقنعة فى التسويغ. لأن عدم افتراض هذه الاعتقادات الأساسية، سوف يفضى بنا لا محالة إلى الوقوع فى النزعة الشكية. وهذا ما أظهرته حجة التراجع المعرفى التى شرحناها من قبل. فماذا يا ترى يكون رد صاحب نظرية الاتساق على مثل هذا الاعتراض؟

يقول صاحب نظرية الاتساق إن الذى يدفعنا إلى قبول الاعتقادات الأساسية هو أن كل اعتقاد يكون مسوغاً تسويغاً كاملاً يكون مسوغاً هكذا عن طريق الاستعانة بدليل، والاستعانة بدليل تعنى الاستعانة باعتقاد آخر، ومن ثم لابد من وجود بعض الاعتقادات الأساسية حتى لا نقع ضحية للتراجع اللامتناهى. ولكن صاحب نظرية الاتساق يرى أن هذا الكلام يشوبه النقص، إذ ليست كل الاعتقادات المسوغة بصورة كاملة بحاجة إلى أن تكون مسوغة عن طريق "الاستعانة بالدليل" appeal to evidence. فالاستعانة بالدليل فاعلية أو عملية تظهر كل حين. فكون المرء جميلاً يعد حالة توجد فى كل وقت ولا تحتاج إلى أن تنشأ عن فاعلية التجميل. ويجوز أن يكون الاعتقاد مسوغاً تسويغاً كاملاً بالنسبة لشخص بسبب علاقة معينة تربط الاعتقاد بالنسق الذى ينتمى إليه، أى الطريقة التى يتسق بها الاعتقاد مع النسق، مثلما يجوز أن يكون الأنف جميلاً بسبب علاقة ما للأنف مع الوجه، أى طريقة انسجام الأنف مع الوجه. ويجوز للمرء أن يسوغ الاعتقاد عن طريق الاستعانة بالدليل مثلما يجوز للمرء أن يجمل الأنف عن طريق الاستعانة بالجراحة، ولكن ما أكثر الأنوف الجميلة من غير هذه الاستعانة.[36] ويترتب على هذا أن نفسح المجال أمام نظرية الاتساق، وأن نخفف من غلواء "ضرورة" التسليم بنظرية الأسس التى يوهمنا بها أنصارها.

وهناك مجموعة من الدوافع حثت الفلاسفة على تبنى نظرية الاتساق والدفاع عنها، لعل الدافع المباشر إلى حد بعيد هو النقائص والعيوب الكثيرة فى نظرية الأسس والتى حالت دون الاستمرار فى التمسك بها من غير تنازلات كبيرة وربما جوهرية. وهناك دافع آخر لإقناع الناس بصحة نظريات الاتساق، وهذا الدافع منفصل تماماً عن إخفاق نظريات الأسس، ويتم التعبير عنه بصورة جيدة باستعارة "نيورات".[37] والتى تسمى فى العرف الفلسفى بـــ "مركب نيورات"، فماذا يقول فيها، وكيف تمثل دافعاً لنظرية الاتساق؟

يقول نيورات: " نحن نشبه البحارين الذين لابد لهم من أن يجددوا بنيان مركبهم حتى النهاية فى عرض البحر، ولن يكون فى مقدورهم أبداً أن ينقلوه إلى حوض جاف، ويعيدوا بنيانه هناك حتى النهاية من مواد أفضل".[38] وهذه الاستعارة برغم بساطتها فإنها ذات نتائج مهمة فى الفلسفة بصفة عامة وفى المعرفة على وجه الخصوص. ومن أبرز هذه النتائج المعرفية رفض النزعة الأسسية عند "ديكارت" مثلاً، وتبنى صورة أو أخرى من نظرية الاتساق، ومنها أيضاً اتخاذ موقف معين من علاقة الفلسفة بالعلم. ذلك أن "ديكارت" كما ألمحنا كان يؤسس المعرفة على اعتقادات واضحة بذاتها ويقينية، ويقيم النسق المعرفى بمعزل عن نتائج العلم، أما استعارة "نيورات" فإنها تجعل العالم والفيلسوف فى مركب واحد. يقول كواين: " لقد شبه نيورات العلم بالمركب الذى لو جددنا بنيانه، لوجب علينا أن نجدد لوحاً خشبياً بلوح أخر بينما نظل عائمين به، والفيلسوف والعالم فى المركب نفسه".[39] ويمكن أن نخلص من كل هذا إلى نتيجة تقول إننا نملك نسقاً من الاعتقادات، ومع مرور الزمن وتغير المعارف وتطور العلم نحتاج إلى تعديل هذا النسق فنضيف إليه اعتقادات جديدة ونستبعد اعتقادات تقادم عهدها، ولا نستطيع أن نتخلى كلية عن هذا النسق ونشرع فى بناء نسق جديد، لأننا لو فعلنا ذلك فسوف نفقد نقطة البداية ونكون فى موقف شبيه بموقف من فقد ذاكرته. وفى عملية التعديل والتبديل هذه تكون جميع الاعتقادات متكافئة فلا توجد اعتقادات أساسية معصومة، ولا مجال للقول بوجود اعتقادات مستثناه من التعديل.

وأحسب أننا الآن فى وضع يسمح لنا بأن نعبر عن نظرية الاتساق فى التسويغ بالصيغة الآتية:

يكون الشخص (س) مسوغاً تسويغاً كاملاً فى الاعتقاد بأن (ق) إذا كان الاعتقاد بأن (ق) متسقاً مع سائر الاعتقادات الأخرى داخل النسق المعرفى للشخص.

وهنا يتعين علينا أن نوضح علاقة الاتساق، ونفهم ما يعنيه أصحاب النظرية بكلمة "متسق" إذا شئنا أن نفهم نظرية الاتساق فهماً حسناً. يتفق جميع أصحاب

نظرية الاتساق على أن "التناسق" consistency يمثل شرطاً ضرورياً للاتساق. ويضيف برادلى F. H. Bradly (1846 – 1924) فكرة الشمول عندما يقول: "إن المجموعة المتسقة لابد من أن تكون كاملة أو شاملة بمعنى ما "[40] ولكن كون المجموعة متناسقة وشاملة لا يكفى لأن تكون متسقة يتماسك بعضها مع بعض. ومن هنا فكر الأنصار التقليديون لنظرية الاتساق فى علاقة الاتساق على أنها لزوم implication أو ارتباط ضرورى، ومن أبرز هؤلاء الفيلسوف الأمريكى براند بلانشارد Brand Blanshard (1892-1987) الذى يرى أنه في نسق متسق تمام الاتساق "لا توجد قضية تعسفية، وكل قضية سوف تلزم عن قضايا أخرى مشتركة معاً أو حتى على انفراد ولن تكون هناك قضية خارج النسق".[41] وتبعاً لفكرة اللزوم فإن الاعتقاد بأن (ق) يتماسك مع الاعتقادات الأخرى فى النسق المعرفى لدى المرء إذا كانت (ق) تستلزم بالضرورة كل اعتقاد آخر فى هذا النسق، أو يستلزمها بالضرورة كل اعتقاد آخر فى هذا النسق. ولكن فكرة فهم الاتساق على أنه لزوم متبادل لم ترق لمجموعة من أنصار نظرية الاتساق. فذهب ويلفرد سيلارز إلى أن نوع الاتساق المطلوب هو الاتساق التفسيرى explantory coherence، وسعى جلبرت هارمان Glibert Harman إلى إثبات أن عملية تسويغ الاعتقاد تعتمد على الطريقة التى ينسجم بها مع التقرير التفسيرى الشامل، وناقش هذه الفكرة وطورها لرير Lehrer.[42] وبرغم وجود اختلافات بين فهم هؤلاء الفلاسفة لفكرة الاتساق التفسيرى، فإننا نستطيع أن نعبر عن الفكرة بطريقة مقاربة على النحو الآتى: يكون الاعتقاد مسوغاً بالنسبة لشخص معين طالما أنه إما أن يفسر تفسيراً جيداً اعتقاداً ما، أو يتم تفسيره عن طريق هذا الاعتقاد، فى نسق من الاعتقادات يملك الحد الأقصى من القوة التفسيرية بالنسبة لهذا الشخص.

2 ـ 2 ـ 2 أنواع نظريات الاتساق

طرحنا من قبل السؤال: ما الذى يجعل الاعتقاد الواحد مسوغاً لدى المرء والآخر غير مسوغ؟ وكان الجواب أن الذى يجعل ذلك هو الطريقة التى يتسق بها الاعتقاد مع نسق الاعتقادات لدى المرء. غير أننا لو تأملنا مليا فى طريقة الاتساق

هذه لكان فى وسعنا أن نميز بين نوعين من نظريات الاتساق: نظريات الاتساق الضعيفة weak coherence theories ونظريات الاتساق القوية strong coherence theories. تخبرنا نظرية الاتساق الضعيفة أن الطريقة التى يتسق بها الاعتقاد مع نسق من الاعتقادات هى أحد العوامل المحددة للتسويغ، وأن العوامل الأخرى النموذجية هى الإدراك الحسى، والذاكرة، والحدس. وعلى العكس من ذلك تخبرنا النظرية القوية أن التسويغ هو مسألة كيفية اتساق الاعتقاد مع نسق من الاعتقادات ولا شىء غير ذلك.(43)

وهناك تمييز آخر بين نظريات الاتساق يتقاطع عبر التمييز السابق، وهو التمييز بين نظريات الاتساق الإيجابية positive coherence theories ونظريات الاتساق السلبية negative coherence theories وهو تمييز قدمه "جون بولوك" John Pollock فى كتابه "النظريات المعاصرة فى المعرفة". تقول نظرية الاتساق الإيجابية: إذا اتسق اعتقاد ما مع نسق اعتقاداتنا، فإن الاعتقاد يكون مسوغاً. وتقول نظرية الاتساق السلبية: إذا أخفق الاعتقاد فى الاتساق مع نسق اعتقاداتنا، فإن الاعتقاد لا يكون مسوغاً. يقول "بولوك": تعتبر بعض نظريات الاتساق أن جميع الاعتقادات مسوغة ظاهرياً. وتبعاً لهذه النظريات، إذا تمسك المرء باعتقاد، فإن المرء يكون مسوغاً تلقائياً فى أن يفعل هكذا ما لم يملك سبباً للتفكير فى أنه يجب ألا يتمسك به. فكل الاعتقادات "بريئة حتى تثبت إدانتها"، وهذه هى وجهة النظر التى عبرت عنها استعارة "نيورات". وتبعاً لكل النظريات من هذا النوع فإن الأسباب تعمل بطريقة سلبية، وتقودنا إلى رفض الاعتقادات. وأنا أسمى هذه النظريات باسم نظريات الاتساق السلبية. ومن ناحية أخرى فإن نظريات الاتساق الإيجابية تتطلب تأييداً إيجابياً لجميع الاعتقادات. إذ تشترط النظريات الإيجابية أن يملك المعتقد بالفعل أسباباً للتمسك بكل اعتقاد من اعتقاداته. (44) وواضح أن نظرية الاتساق الإيجابية والسلبية تلتقيان عند نظرية الاتساق القوية التى تقرر، كما أسلفنا، أن الاعتقاد يكون مسوغاً إذا اتسق مع نسق من الاعتقادات.

3ـ النظرية الخارجية

3 ـ 1 التصور الأساسى للنظرية

إن الخلاف بين أنصار نظرية الأسس وأنصار نظرية الاتساق دفع بعض الابستمولوجيين إلى اتخاذ موقف ثالث من النزاع حول التسويغ، وهؤلاء هم أصحاب النظرية الخارجية. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة أننا لا نحتاج إلى اعتقادات أساسية ولا إلى علاقة اتساق لكى نحصل على المعرفة، وإنما نحتاج إلى النوع الصحيح والملائم من العلاقات الخارجية التى تربط الاعتقاد بالواقع لكى نتوصل إلى معرفة صحيحة ودقيقة.

إن الفكرة المحورية، إذن، فى النزعة الخارجية هى أن ما يجب إضافته إلى الاعتقاد الصادق من أجل الحصول على المعرفة هو العلاقة الملائمة بين الاعتقاد والصدق. والتقرير المبكر الذى قدمه "الفن جولدمان" Alvin Goldman ، وهو من أبرز فلاسفة النزعة الخارجية، أكد أن العلاقة الملائمة هى علاقة سببية causal، وهذا النوع من التقرير معقول جداً بالنسبة للمعرفة الحسية. فواقعة أو حقيقة أننى أرى شيئاً ما مثل يدى التى أرفعها أمامى، هى التى "تسبب" اعتقادى بأنى أرى شيئاً ما. وواقعة رؤيتى لليد التى كانت سبباً فى اعتقادى بأننى أرى يدى تؤدى إلى معرفتى بأنى أرى يدى.[45] ولو أردت أن تعبر عن ذلك بطريقة أخرى قل إن الشىء الذى يجعل اعتقادى بأنى أرى وردة حمراء حالة من حالات المعرفة هو أن اعتقادى قد تسبب برؤيتى لوردة حمراء.

وفى مقالته "النظرية السببية فى المعرفة" اقترح "الفن جولدمان" أنه يمكن القول بأن الشخص يملك معرفة أن (ق) فقط إذا كانت الواقعة أن (ق) مرتبطة ارتباطاً سببياً باعتقاد الشخص فى أن (ق)، وقدم " فريد درتسكى" Fred Dretske فى مقالته "الأسباب القاطعة" اقتراحاً يشترك إلى حد كبير مع اقتراح "جولدمان".[46]

وتبعاً لهذا التحليل فإن تاريخ اعتقادى، أى مسألة السببية الخارجية، بدلاً من الاتساق مع نسق داخلى من الاعتقادات، هو الذى ينتج المعرفة. والعقيدة الأساسية

فى النزعة الخارجية هى أن علاقة ما بالعالم الخارجى تفسر صدق اعتقاداتنا تكون كافية لتحويل الاعتقاد الصادق إلى معرفة من غير أن نملك أية فكرة عن هذه العلاقة. إن الشىء الذى ينتج المعرفة ليس تصورنا لكيفية ارتباطنا بواقعة معينة وإنما هو ببساطة كوننا مرتبطين بها هكذا. وتهدف التحليلات المتأخرة فى النزعة الخارجية، بما فى ذلك تحليلات "جولدمان" نفسه، إلى الاحتفاظ بالدعوى القائلة إن علاقة ما للاعتقاد بما يجعله صادقاً تنتج المعرفة، سواء كانت لدينا أية فكرة عن هذه العلاقة أم لا. ولقد حاول "أرمسترونج" و"درتسكى" البرهنة على أنه لابد من تفسير العلاقة على أنها علاقة تخص نواميس الكون، علاقة تنشأ من قانون ما فى الطبيعة يربط الاعتقاد بما يجعله صادقاً.[47]

حاول "أرمسترونج" فى كتابه "الاعتقاد، والصدق، والمعرفة" 1973 فهم تسويغ الاعتقاد فى حدود العلاقة الخارجية بين المعتقد واعتقاده من ناحية، والعالم من ناحية أخرى، وبخاصة العلاقة التى تشبه القانون، فنراه يقول: "لابد من أن توجد علاقة تشبه القانون بين واقع الأحداث من قبيل اعتقاد (أ) أن (ق) وواقع الأحداث الذى يجعل (ق) صادقة".[48] ويسمى "أرمسترونج" هذه الوجهة من النظر باسم "نموذج الترمومتر" فى المعرفة غير الاستدلالية، وتبعاً لها يكون النموذج الصحيح للمعرفة هو الترمومتر. ولكن ما هو السر فى هذه التسمية؟ الجواب أنه مثلما تعكس قراءات الترمومتر الموثوق به درجة الحرارة ، فكذلك تعكس الاعتقادات لدى المرء واقع الأحداث أو حالات الواقع التى تجعل هذه الاعتقادات صادقة. والشخص الذى تعمل اعتقاداته بهذه الطريقة يعتبر أداة معرفية نقبلها مثلما نقبل قراءة الترمومتر الموثوق به.

3 ـ 2 النظرية الخارجية والمذهب الطبيعي

ومع افتراض أن العلاقة المطلوبة بين الاعتقاد والصدق هى علاقة سببية بطريقة أو بأخرى، تكون النظريات الخارجية نظريات طبيعية naturatistic. ولكن ما هو المقصود بالنظرية الطبيعية؟ إنها النظرية التى تكون فيها جميع

المصطلحات المستخدمة فى التحليل مصطلحات تصف ظواهر الطبيعة، مثل مصطلح السببية causation، أو التى يمكن ردها إلى هذه المصطلحات. ونظرية "ديفيد هيوم" David Hume (1711–1776) فى الاعتقاد كانت نظرية طبيعية بهذا المعنى، ذلك لأنه قصر تحليله للمعرفة البشرية على علاقات السببية، والتجاور contiguity، والتشابه resemblance. ومع ذلك فإن "كواين" هو الذى قدم مصطلح "الابستمولوجيا المتطبعة"، كما أشرنا ، وأقترح أن البحث فى طبيعة المعرفة البشرية يقتصر على تقرير كيفية ظهور الاعتقاد وتغيره. أما الفلاسفة الآخرون فقد قبلوا المصطلح للإشارة ببساطة إلى جميع التقريرات عن المعرفة التى تصاغ فى مجموعة مفردات لغوية طبيعية أو تقبل الرد إلى هذه المجموعة. وتقرير "جولدمان" المبكر الذى أسلفنا الإشارة إليه ، والذى تبعاً لـــه يعرف الشخص (س) أن (ق) إذا وفقط إذا كان اعتقاد (س) بأن (ق) مسببا بطريقة ملائمة بواسطة الواقعة أو الحقيقة أن (ق) ، هو بهذا المعنى الموسع مثال للابستمولوجيا المتطبعة. [49]

وهناك جانب مهم فى بعض النظريات الخارجية التى تسعى إلى تطبيع الابستمولوجيا وهو الطريقة التى تحاول بها هذه النظريات اجتناب المشكلات التى واجهت نظرية الأسس. يرى "درتسكى"، على سبيل المثال، أنه لا توجد حاجة إلى تسويغ الاعتقادات أو افتراض وجود اعتقادات مسوغة ذاتياً، لأن تسويغ الاعتقادات – على خلاف التحليل التقليدى – ليس مطلوباً لتحويل الاعتقادات الصادقة إلى معرفة. فالاعتقادات الصادقة التى تملك النوع الملائم من العلاقات الخارجية الطبيعية بالوقائع تتحول إلى معرفة، كنتيجة لهذه العلاقة، من غير أن تكون مسوغة. فالطريقة التى ترتبط بها الاعتقادات الصادقة بالعالم هى التى تجعلها معرفة بدلاً من الطريقة التى ربما نحاول أن نسوغها بها. لاحظ أن هذا يبدو معقولاً بالنسبة للاعتقادات المتعلقة بالإدراك الحسى. إن الطريقة التى تربط اعتقادى بأنى أرى طائراً بالواقع – كأن أقول إن رؤيتى للطائر تسبب اعتقادى بأنى أراه – هى التى تفسر معرفتى بأنى أرى طائراً، بدلاً من تسويغ معين أملكه

لهذا الاعتقاد. يقول التحليل التقليدى للمعرفة إن المعرفة اعتقاد صادق مقرون بالنوع الصحيح من التسويغ. وتقول إحدى صور التحليل الذى تقدمه النظرية الخارجية إن المعرفة اعتقاد صادق مقرون بالنوع الصحيح من العلاقة الطبيعية. ومن المعقول افتراض أن العلاقة الطبيعية تهتم بكيفية ظهور الاعتقاد أو قل إنها علاقة تحفل بالتاريخ الطبيعى للاعتقاد.[50]

وقد يفهم من هذا أن إحدى صور النظرية الخارجية تستبعد شرط التسويغ أو تنظر إليه باعتباره غير ضرورى للمعرفة، والصواب فى رأينا أن النظرية الخارجية بصفة عامة تفسر التسويغ على أنه علاقة سببية خارجية، وبالتالى تزودنا بنوع من التسويغ الخارجي. ولكن الشيء الذى يؤخذ على النظرية الخارجية هو أنها على حين تقدم تقريراً مقبولاً إلى حد ما عن تسويغ المعرفة التجريبية، إلا أنها لا تقدم شيئا ذا بال عن تسويغ الحقائق الرياضية أو المنطقية أو أية حقيقة نعبر عنها بتعميم كلى مثل قولنا "كل الناس فانون".

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك مشكلة تواجه النظرية الخارجية وهى أن هذه النظرية تتجاهل ما يبدو حاسماً وأساسياً لأى تقرير مقبول عن التسويغ، ألا وهو المطلب الأساسى القائل بأن يكون التأييد التسويغى بالنسبة للاعتقاد "سهل المنال" للشخص المعتقد. والفكرة على وجه التقريب هى أن المرء لابد من أن يكون قادراً على الوصول إلى التسويغ الذى يشكل أساس اعتقادات المرء. والأصول السببية للاعتقاد معقدة للغاية فى غالب الأمر وليست سهلة المنال بالنسبة للشخص المعتقد. ومن ثم تواجه النظرية الخارجية مشكلة من شرط سهولة المنال بالنسبة للتسويغ.[51] وقد أدى ذلك إلى خلافات بين النزعة الداخلية internalism التى تقيد التسويغ بشرط سهولة المنال، والنزعة الخارجية externalism التى ترفض هذا الشرط.[52] إذ تشترط النزعة الداخلية أن تكون جميع العوامل المطلوبة لتسويغ اعتقاد الإنسان سهلة المنال أو متاحة معرفياً بالنسبة لـــه، ومن ثم تكون "داخلية" بالنسبة لوجهة نظره المعرفية، أما النزعة الخارجية فترى أن بعض عوامل التسويغ ليست فى حاجة إلى

أن تكون سهلة المنال بالنسبة للمرء، ومن ثم يمكن أن تتجاوز مجال إدراكه وتكون "خارجية" بالنسبة لوجهة نظره المعرفية.

4ـ نزعة وسط بين الأساس والاتساق

إن المتأمل فى كتاب "سوزان هاك" "الدليل والبحث: نحو إعادة بناء فى الابستمولوجيا" 1993 يلاحظ أنها أرادت أن تحقق به ثلاثة أهداف هى: أولاً، تقديم نظرية جديدة فى التسويغ. ثانياً، فحص نقدى لمجموعة من النظريات المعرفية الهامة قدمها فلاسفة بارزون فى الابستمولوجيا المعاصرة مثل "لويس" و"كواين" و"ديفيدسون" و"جولدمان". ثالثاً، الدفاع عن مشروعية البحث الابستمولوجى ضد الانتقادات الموجهة إليه وبخاصة من "رورتى". زد على ذلك أن "سوزان هاك" تدافع فى كتابها عن صورة معتدلة من المذهب الطبيعى naturalism ترى فيها أن النتائج التجريبية يمكن أن تسهم فى حل بعض المشكلات الفلسفية التقليدية.

تبدأ "سوزان هاك" محاولتها المعرفية، بنقد أساسى توجهه إلى النزعة الأسسية مفاده أن هذه النزعة تشترط بصورة غير صحيحة أن تقوم الاعتقادات الأساسية بتسويغ جميع الاعتقادات الأخرى وتكون مسوغة عن طريق الخبرة ومن غير مساعدة من الاعتقادات الأخرى. وتوجه انتقادا آخر إلى نزعة الاتساق مؤداه أنها تقصر العوامل المسوغة للاعتقاد على الاعتقادات الأخرى وتستبعد الخبرة من مجال البحث المعرفى فى التسويغ.

ولاحظت "سوزان هاك" أن النزعة الأسسية ونزعة الاتساق لا تستنفدان كل الاختيارات المعرفية، ورأت أن هناك مجالاً بينهما، وقدمت نظريتها على أنها بديل لهاتين النزعين، وتسمى هذه الوجهة من النظر باسم foundherentism التى اقترح ترجمتها بالتعبير "نزعة بين الأساس والاتساق" (ولعلك تلاحظ أنها ركبت هذا المصطلح من مقطع أخذته من كلمة foundationalism "النزعة الأسسية" ومقطع آخر من كلمة coherentism "نزعة الاتساق")، وأقترح ترجمة هذا المصطلح بهذا التعبير لأنها نزعة تقع بالفعل بين النزعتين المشار إليهما، وتستطيع أن تقول أيضا

إنها مزيج منهما . فهى نزعة تشبه النزعة الأسسية لأنها تسلم بملائمة الخبرة للتسويغ التجريبى، ولكنها لا تشترط وجود أية اعتقادات تكون مسوغة على وجه الحصر عن طريق الخبرة، أى اعتقادات أساسية، ولا تشترط أن تكون علاقات التأييد الدليلى evidential support أحادية الاتجاه. وهى أيضًا نزعة تشبه نزعة الاتساق فى الإقرار بالتأييد التبادلى الشامل. "إن التسويغ ليس له اتجاه واحد على وجه الحصر، وإنما يتضمن علاقات شاملة للتأييد المبتادل".(53)

وهناك مجموعة من الافتراضات ترتكز عليها "النزعة بين الأساس والاتساق" نذكر منها افتراضين. مفاد الأول أن التسويغ تدريجى أو هو مسألة درجة، بمعنى أن الإنسان يجوز أن يكون مسوغاً كثيراً أو قليلاً فى الاعتقاد بشىء ما. ومؤدى الافتراض الثانى أن التسويغ "تعبير شخصى" personal locution. ولقد دأب الابستمولوجيون على استعمال التعبيرات غير الشخصية مثل "الاعتقاد بأن (ق) " والتساؤل هل هى مسوغة أم لا. أما "سوزان هاك" فترى أن هذه التعبيرات مضللة، لأن الأشخاص هم الذين يكونون مسوغين كثيراً أو قليلاً فى الاعتقاد بأن شيئاً ما هو الواقع . وإن شئت تعبيراً أكثر دقة قل إن "الحالة الابستمولوجية للشخص" هى التى تكون مسوغة أو غير مسوغة. وأنت ترى إذن أن التعبير الصحيح عن عملية التسويغ هو "س مسوغ كثيراً أو قليلاً فى الاعتقاد بأن ق". وعلى هذا النحو ترد "سوزان هاك" الاعتبار للذات العارفة المفردة بوصفها المحور الذى تدور حوله الابستمولوجيا. تقول "سوزان هاك" إن التسويغ التجريبى يعتمد فى نهاية المطاف على الخبرة، و"طالما أن الأشخاص هم الذين يملكون الخبرة، فإن التعبير غير الشخصى غير ملائم للوهلة الأولى".(54)

ويخطئ من يظن أن القول إن التسويغ شخصى يفضى إلى أن يكون التسويغ مسألة ذاتية. فعندما نقول إن التسويغ شخصى، يجب ألا نفهم فحسب أن الدرجة التى يكون بها المرء مسوغاً فى اعتقاده تعتمد على مدى جودة دليله ولا تعتمد على ظنه هو، أو أى شخص، بأن دليله جيد، وإنما يجب أن نفهم أيضاً "أن أى شخص يملك نفس الاعتقاد بواسطة نفس الدليل سوف يكون مسوغاً بنفس الدرجة".(55)

5ـ تعقيب

انظر معى إلى مفهوم التسويغ بعد هذا الذى عرضته عليك، ثم انظر معى إلى المفهوم كما يرد فى أحاديث الناس وبعض الكتاب، تجد أنه مفهوم سهل عند الاستعمال الجارى صعب عند الاستعمال الفلسفى الدقيق. ومصدر السهولة فى الاستعمال الأول أن الناس يلقونه دون عناء ومن غير نظر فى تفصيلاته الدقيقة. فما أسهل عليك أن تقول إنى أرى البحر، لكن الشيء الذى اكتفيت فيه باسم "البحر" إذا ما اقتربت منه أو غصت فى أعماقه رأيت فيه حيوانات مائية يتعذر حصرها، وقد ترى بعضها أحياناً وقد لا تراها بعينك المجردة أحياناً أخرى، وفيه من الأشياء والكائنات ما فيه. ثم اسأل عنه العالم المتخصص يخبرك عنه بالعجب العجاب، ويخبرك بعد ذلك بأن ما يعرفه عنه هو قليل من كثير. وهكذا الحال مع مفهوم التسويغ، يستعمله الناس استعمالاً يسيراً وهم على اعتقاد بأنهم إنما يستعملون مفهوما يعرفون معانيه، حتى إذا ما ضرب فيه الفلاسفة بمشارط التحليل تكشفت تفصيلاته وظهرت صعوبته. ووجه الصعوبة هنا هو أن ماظنه الناس سهلاً وواضحاً فى معناه هو فى الحقيقة غامض ويعوزه التوضيح.

وقلنا فى مستهل دراستنا إن التصور البسيط لمفهوم التسويغ المعرفى هو أن الشخص يكون مسوغاً فى الاعتقاد بقضية معينة إذا كان اعتقاده بهذه القضية قائم على أسس كافية. وقلنا إن هذا التصور يحتوى على ثلاثة عناصر هى: الأشياء التى تؤلف "أسس" تسويغ الاعتقادات ومعايير الكفاية التى يجب أن تستوفيها الأسس، والعلاقة بين الاعتقاد والأسس الكافية للتسويغ. وربما وقع فى ظن الإنسان العادى أننا عندما قلنا هذا بلغنا نهاية الطريق، أما الفلاسفة فقد كشفوا لنا أننا بقولنا هذا كنا عند نقطة البداية، وأن طريق التحليل طويل وصعب. ولذلك انصبت تحليلاتهم على كل عنصر من هذه العناصر، وباختلاف علميات التحليل واختلاف النزعات وزوايا النظر اختلفت إجاباتهم. وقد يقع فى الظن أيضاً أن نظريات التسويغ المعرفى التى عرضتها عليك ينفى بعضها بعضاً بحيث إذا قبلت واحدة كان لزاماً عليك استبعاد الأخرى. والصواب فى رأيى أن هذه النظريات متكاملة فى نهاية الأمر.

هوامش الفصل الرابع

1- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical knowledge, p16.

2- David B. Annis, "Epistemic Foundationalism," Philosophical Studies, Vol. 31, No. 5, May, 1977, p. 345.

3- Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism," American Philosophical Quarterly, Vol. 27, No. 2, April, 1990, p. 93, and see also John L. Pollock, Knowledge and Justification, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, pp. 25-29.

4- Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism," pp. 93-94.

5- Jonathan Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, Basil Blackwill, 1985, p. 53.

6- R. Chisholm, Theory of Knowledge, 2nd ed., 1977, p. 25.

رودرك تشزم فيلسوف أمريكى معاصر، ويعد واحدًا من أبرز الفلاسفة المعاصرين فـــى مجال الابستمولوجيا، وله تأثير مهم فى مجالات فلسفية أخرى مثل الميتافيزيقا والأخلاق. وتلقى تعليمه الجامعى فى جامعة براون، وتابع دراساته العليا فى جامعة هارفارد فى الفترة 1938-1942. وعمل أستاذاً فى جامعة براون. وهو مؤلف لعدة كتـــب مهمـــة مـــثل "نظرية المعرفة" الذى ظهرت منه ثلاثة طبعات مختلفة 1966، 1977، 1989، كـــل طـــبعة منها تشكل كتاباً مختلفاً، وله كتب أخرى هى "الإدراك: دراسة فلسفية" 1957، و"المتكلم" 1981، و"أسس المعرفة" 1982 و"نظرية واقعية فى المقولات: مقال فى الانطولوجيا" 1996، بالإضافة إلى مجموعة مهمة من المقالات.

وانظر فى فلسفة تشزم :

Lewis Edwin Hahn (ed.),The Philosophy of Roderick M. Chisholm,Chicago and La Salle , Illinois: Open Court,1997.

7- Anthony Quinton, The Nature of Things, London: Rutledge & Kegan Paul, 1973, p. 119 and see also in epistemic regress:

- William Alston, Epistemic Justification, Ithaca and London: Cornell Unviversity Press 1989. pp. 26-27.

- O. Black, "Infinite Regresses of Justification," International Philosophical Quarterly, 28, 1988, pp. 421-437.
- P. K. Moser, "Whither Infinte Regresses of Justification?," Southern Journal of Philosophy, 23, 1985, pp. 65-74.
- J. F. Post, " Infinite Regresses of Justification and of Explanation", Philosophical Studies, 38, 1980, pp. 31-52.

8- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p. 21.

9- Ibid, pp. 22-24.

10- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, London: Routledge,, 1990, pp. 41-42.

11- See Ernest Sosa, Knowledge in Perspective, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 149-164.

12- William Alston, Epistemic Justification, p. 25.

13- Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism," p. 97.

14- ديكـــارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،1980، التأمل الخامس، ص221-222.

15- W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, New York and London: Columbia University Press, 1969, p. 85.

16- J. Passmore, A Hundred Years of Philosophy, London: Penguin Books, 1984, pp. 376-377.

17- B. Delfgaauw, Twentieth - Century Philosophy, Translated into English by N. D. Smith, Dublin: Gill and Macmillan, 1969, p. 147.

18- Otto Neurath, "Protocol Sentences," Translated by George Schick, in A. J. Ayer (ed.) Logical Positivism, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959, p. 203.

19- الغـــزالى، أبو حامد ، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى (7)، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،1988، ص29.

20- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p. 26.

21- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, pp. 40, 42.

22- لويـــس C. I. Lewis فيلسوف ومنطقى أمريكى تعلم فى هارفارد ودرس هناك منذ سنة

1920 حتى تقاعده فى سنة1953. تنصب اهتماماته الفلسفية على الأخلاق والابستمولوجيا بالإضافة إلى المنطق . ومن مؤلفاته : "المنطق الرمزى"1932 (بالاشتراك مع لا نجفورد)، "العقل ونظام العالم " 1929، "تحليل المعرفة والقيم"1946.

23- D. M. Armstrong, A Materialist Theory of the Mind, London: Routledge & Kegan Paul, 1968, pp. 106-107.

24- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p.27.

25- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 43.

26- نيلسون جودمان، فيلسوف أمريكى معاصر، من مؤلفاته: "بنية المظهر" 1951، و"لغات الفن" 1976، و "فى العقل ومسائل أخرى 1984، و"طرق بناء العالم" 1978.

27- Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, p. 28.

28- فرانز برنتانو، فيلسوف وعالم نفسى ألمانى ، ينظر إليه على أنه مؤسس الحركة الفينومينولوجية فى الفلسفة. وتأتى إسهاماته فى نظرية المعرفة من تقريره عن الحالات الواعية فى كتابه "علم النفس من وجهة نظر تجريبية" 1874، ومن مؤلفاته الأخرى "الصادق والواضح" 1966 (طبعته الأصلية فى 1930).

29- Isaac Levi, "Edification According to Rorty," Condian Journal of Philosophy, Vol. 11, 1981, p. 590.

30- ويلفرد سيلارز، فيلسوف أمريكى (وهو ابن الفيلسوف روى سيلارز (1880-1973))، ومن مؤلفاته "العلم والإدراك الحسى والواقع" 1963، و "نظرات فلسفية : تاريخ الفلسفة " 1967، "نظرات فلسفية: المتيافيزيقا والابستمولوجيا" 1977، و"مقالات فى الفلسفة وتاريخها " 1975.

31- See W. Sellars, "Empiricism and Philosophy of Mind," in his book: Science, Perception and Reality, London: Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 127-196.

32- W. V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, pp. 82-83.

33- Timm Triplett, "Recent Work on Foundationalism," p. 95.

34- Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in Truth and Interpretation, Edited by Ernest Lepore, Oxford and Cambridge: Blackwell, 1993, p. 310.

35- Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1979, p. 178.

يتأسس التسويغ على الممارسات الفعلية للتواصل اللغوى بين الناس، وفى هذا المعنى يقول رورتى: "والإشارة إلى ممارسات الناس الأحياء الواقعيين هى كل التسويغ الفلسفى الذى يريده أى إنسان لأى شيء".

Richard Rorty, Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Vol.1, Cambridge: Cabridge Univesity Press, 1991, p. 157.

36- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 88.

37- John L. Pollock, Contemporary Theories of Knowledge, Totowa, NJ: Rowman & Little field, 1986, p. 67.

38- Otto Neurath, "Protocol Sentences," in A. J. Ayer (ed.) Logical Positivism, p. 201.

39- W. V. Quine, Word and Object, Second Printing, Cambridge, Massachusetts: M. I. T Press, 1964, p. 3.

40- F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, Oxford: Oxford University Press, 1914, pp. 202-203.

41- Brand Blanshard, The Nature of Thought, London: Allen & Unwin, 1939, Vol. 2, pp. 265-266.

42- Wilfrid Sellars, "Givenness and Explanatory Coherence", Journal of Philosophy, 1973, 70, pp. 612-624, and Gilbert Harman, "Induction," in Marshall Swain (ed.) Induction, Acceptance and Rational Belief, Dordrecht: Reidel, 1970, pp. 3-99, and Lehrer, Keith, Theory of Knowledge, p. 91-97.

43- Keith Lehrer, "Coherencies," in A Companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Blackwell, 1993, p. 67.

44- John L. Pollock, Contemporary Theories of Knowledge, p. 72.

45- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 153.

46- See Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing," in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), Essays on Knowledge and Justification, pp. 41-60.

47- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, pp. 153-154, and See

Fred Dretske, Knowledge and the Flow of Information, Cambridge: MIT Press, 1981.

48- D. M. Armstrong, Belief, Truth and Knowledge, London: Cambridge University Press, 1973, p. 35.

49- Keith Lehrer, Theory of Knowledge, p. 154.

50- Ibid., pp. 154-155.

51- Robert Audi, (General editior), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 1995, p. 237.

52- Kihyeon Kim, "Internalism and Externalism in Epistemology," American Philosophical Quarterly, Vol. 30, No. 4, October 1993, pp. 303-316. and see also, Robert Audi, Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge, London and New York: Routledge, 1998, pp. 231-238.

53- Susan Haack, Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology, Oxford, England, and Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1994, p. 19.

54 - Ibid, p. 90.

55- Susan Haack, "Reply to Commentators," Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LVI, No. 3, September, 1996, p. 642.

الفصل الخامس

الابستمولوجيا التأملية والابستمولوجيا الطبيعية

1- مقدمة .

2- الاتجاهات الأساسية في الابستمولوجيا الطبيعية .

3- الابستمولوجيا النظرية.

4- حجة كواين على الابستمولوجيا المتطبعة .

5- اعتراضات على حجة كواين، ورد كواين على نقاده.

6- حجة جولدمان : الابستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة .

7- دفاع عن الابستمولوجيا الطبيعية .

8- خاتمة .

1ـ مقـدمــة

هناك مجموعة كبيرة من الفلاسفة دعت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشــرين إلى فكرة " الابستمولوجيا الطبيعية" naturalistic epistemology ، ثم تزايد الاهــتمام بهــذه الفكــرة فــي أيامنا، فكثر أنصارها وكثر نقادها أيضاً. والمذهب الطبيعـــي بصـــفة عامة يعني أن كل شيء موجود ينتمي إلى عالم "الطبيعة"، وإذا شئنا أن ندرسه فلابد من أن ندرسه عن طريق المناهج الملائمة لدراسة هذا العالم، وهـــي مـــناهج العلوم الطبيعية. والواقع أن هذا المذهب يتمتع بتراث فلسفي ثري، وتتجلى تطبيقاته في جميع مجالات الفلسفة، فهناك المذهب الطبيعي في الميتافيزيقا، والأخـــلاق، وفلســـفة اللغـــة، وفلسفة العقل، بيد أن تأثيره الأساسي يأتي في مجال الابستمولوجيا ويمتد إلى فلسفة العلم.

ولمـــا كانـــت الابســـتمولوجيا الطبيعية تمثل صورة من صور النزعة العلمية scientism، وتعد أثراً من آثارها، فإن التساؤل عن مدى شرعية هذه النزعة، ومدى تأثـــيرها في الفلسفة، هو سؤال عام يحفل به هذا الفصل ويسري في صفحاته سريان الزيـــت في الزيتونة، وسوف نقدم في نهايته جوابنا عليه. وتثير النزعة العلمية خلافاً بيـــن الفلاســـفة المعاصرين، فمنهم من يؤيدها أقوى التأييد، ومنهم من يخاصمها أشد الخصـــومة، ومنهم من يتلطف فيأخذ منها بأشياء ويترك أخرى. ويرتكز هذا الخلاف فـــي خاتمة المطاف على أمرين هما: طبيعة الفلسفة، وحدود العلم. ولقد جرت عادة الفلاســفة على طرح السؤال حول طبيعة البحث الفلسفي، ومعاودة النظر فيه في كل عصـــر مـــن عصـــور الفلســـفة، ومع بداية العصر الحديث أصبح الشغل الشاغل للفلاسفة هو بحث علاقة الفلسفة بغيرها من إبداعات الإنسان وعلى رأسها العلم.

وتفهم النزعة العلمية بجملة من المعاني يأتي في طليعتها معنيان:

1– أن العلوم أكثر أهمية من الفنون والآداب وغيرها من الفاعليات البشرية في فهم العالم الذي نعيش فيه.

2- أن المنهج العلمي هو وحده القادر على حل المشكلات التي تواجه الإنسان.

والمعنى الأول لا يعنينا هنا لأنه ينطوي على قدر كبير من مجاوزة الحق، ناهيك عن ازدراء ما يخرج عن إطار العلم، وإنما الذي يعنينا هو المعنى الثاني لأنه المصدر الحقيقي لتباين الآراء حول هذه النزعة.

وفي هذا المعنى الثاني نجد أن أنصار النزعة العلمية يقولون إن الأسئلة "الوحيدة" التي تقبل الإجابة عليها بصورة مشروعة هي الأسئلة التي يمكن أن يجيب عليها العلماء عن طريق الاستعانة بمناهج العلوم الطبيعية. ويقولون أيضاً إن الإجابات الصحيحة الوحيدة التي يملكونها (أو سوف يملكونها في أي وقت) هي الإجابات التي تأتي عن طريق تطبيق مناهج الاختبار والتأييد testing and confirmation في العلوم الطبيعية. ومعنى هذا أن النزعة العلمية تقرر أن الدعاوي الوحيدة المشروعة هي التي يمكن تأييدها أو تكذيبها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية. وإذا حددنا النزعة العلمية بطريقة غير مباشرة، بدلاً من تحديدها بطريقة مباشرة، جاز لنا القول إنها تقرر أنه حتى لو ظهر أن هناك أسئلة لا تكون إجاباتها علمية بصورة مباشرة، فإن السؤال عما إذا كانت هذه الإجابات مقبولة هو سؤال علمي. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى، قل إنه حتى إذا زعم الناس معرفة الإجابات على الأسئلة التي ليست علمية في ظاهر الأمر، فإن السؤال عما إذا كانوا يعرفون ما يدعون معرفته هو سؤال يجيب عليه العلماء عن طريق الاحتكام إلى مناهج العلوم الطبيعية. [1] وأنت ترى إذن أن النزعة العلمية تعني افتتان الفلاسفة بأهداف العلم الطبيعي وعقلانية مناهجه.

والنزعة العلمية ليست وليدة عصرنا، وإنما تضرب بجذورها في تاريخ الفلسفة البعيد. فأنت تستطيع أن تلمس شيئاً منها عند الذريين القدماء، وتجد لها صورة أكثر وضوحاً عند بيكون في العصر الحديث، ثم تجدها بارزة لدى فلاسفة التجريبية الإنجليزية وبخاصة هيوم. وفي العشرينات من القرن العشرين حظيت النزعة العلمية بتأييد كبير من بعض فلاسفة جماعة فينا، واكتسبت عرضاً وشرحاً

واضحا في كتاب أير " اللغة والصدق والمنطق" عام 1936 الذي يعد التعبير الكلاسيكي عن حركة الوضعية المنطقية، تلك الحركة التي ارتكزت على عدة أفكار محورية حسبنا أن نشير إلى فكرتين منها، إحداهما هي مبدأ التحقق verification principle القائل: معنى الجملة هو منهج التحقق منها، والأخرى هي تقسيم القضايا ذات المعنى إلى قضايا تحليلية تكون صادقة بمقتضى معاني كلماتها فقط، وقضايا تركيبية يمكن التحقق منها بصورة تجريبية. وفي فكرنا العربي المعاصر دافع الدكتور زكي نجيب محمود (1905 - 1993) عن هاتين الفكرتين وغيرهما من أفكار الوضعية المنطقية، ودافع عن النزعة العلمية بصفة عامة. ولكن الصعوبات الكثيرة التي واجهها مبدأ التحقق، في فلسفة اللغة وفلسفة العلم على حد سواء، دفعت خصوم الوضعية المنطقية إلى اتهامها بأنها أخفقت في أن تقدم تعريفاً دقيقاً مقبولاً لهذا المبدأ. على أن النزعة العلمية واصلت البقاء في كتابات فلاسفة آخرين مثل لويس C I. Lewis (1883 – 1964) ونيلسون جودمان Nelson Goodman (1906 - 1998)[2]

وأخيراً تجسدت النزعة العلمية في اتجاه "الابستمولوجيا الطبيعية" الذي يعرف بأسماء أخرى مثل " تطبيع الابستمولوجيا" Naturalizing Epistemology و"الابستمولوجيا المتطبعة" Naturalized Epistemology، والاسم الأخير هو أكثر الأسماء وروداً في الكتابات الفلسفية، غير أنني اخترت اسم "الابستمولوجيا الطبيعية" لوضوح دلالته واستقامة لفظه وسهولة استعماله. ومؤسس هذا الاتجاه هو الفيلسوف الأمريكي ويلارد فان كواين W.V. Quine (1908– 2000) [3]، ويدافع عنه مجموعة كبيرة من الفلاسفة في مقدمتهم "ألفن جولدمان" Alvin Goldman (1938–) و"فريد درتسكي"Fred Dretske (1932–)، و"ديفد ارمسترونج" D.M. Armstrong (1926 –)، و"جلبيرت هارمان" Gilbert Harman (1938 –) و"ألفن بلانتينجا" Alvin Plantinga (1932 –)، و"وليم ليكان" William Lycan (1945 –)، و"ستيفن ستيش" Stephen Stich (1944 –)، و"لارى لودان" Larry Laudan و"سوزان هاك" Susan Haack ، وغيرهم.

ويسعى هذا الفصل إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- تحديد الاتجاهات والمفاهيم المختلفة التي تندرج تحت اسم الابستمولوجيا الطبيعية.

2- بيان الحجج والآراء التي قدمها الابستمولوجيون الطبيعيون لتأييد نظرياتهم.

3- مناقشة الانتقادات التي وجهها الفلاسفة إلى الابستمولوجيا الطبيعية.

4- بيان موقفنا من هذا الاتجاه في دراسة الابستمولوجيا من خلال دفاعنا عما يمكن أن نسميه "المذهب الطبيعي الابستمولوجي المعتدل".

2- الاتجاهات الأساسية في الابستمولوجيا الطبيعية

إن الابستمولوجيا في معناها التقليدي هي دراسة المعرفة أو الاعتقاد الصادق المسوغ justified truth belief . ويسعى الابستمولوجيون لإنجاز هذه الدراسة عن طريق الإجابة على الأسئلة الآتية:

1- ما هي المعرفة ؟

2- ما الذي يمكن أن نعرفه؟ وما هي وسائلنا إلى معرفته ؟

3- ما الذي يوجد لكي يكون الاعتقاد مسوغاً، أو ما الشروط الواجب توافرها لكي نكون مسوغين في الاعتقاد بشيء ما ؟

يهدف السؤال الأول إلى تحديد مفهوم المعرفة، أما السؤال الثاني فيحدد مجال المعرفة وموضوعاتها ومصادرها، وأما السؤال الثالث فيناقش مفهوم التسويغ الذي يحدد لنا المعايير التي تميز بين الاعتقادات المسوغة والاعتقادات غير المسوغة. وفي الإجابة على تلكم الأسئلة، يستطيع المرء أن يحلل المفاهيم الابستمولوجية الأساسية وهي الاعتقاد والصدق والتسويغ، وصياغة المبادئ المعرفية epistemic principles التي تضبط استعمال هذه المفاهيم. وتقديم الإجابات المقنعة على هذه الأسئلة يؤدي في نهاية الأمر إلى تفنيد النزعة الشكية skepticism، والرد على الشكاك الذين يزعمون أنه ليس في مقدورنا امتلاك المعرفة أو اليقين .

هذا هو التصور التقليدي للمعرفة، والذي يشترك فيه الفلاسفة قديماً وحديثاً، بــدءاً مــن أفلاطون في محاورة ثياتيتوس بصفة خاصة، ومروراً بديكارت ولوك حتى كارناب. ولكن الابستمولوجيا الطبيعية جاءت لتكون ثورة ضد الابستمولوجيا التقليدية. ولكي نحدد الملامح العامة لهذه الثورة قبل الدخول في تفصيلاتها، يحسن بــنا أن نوضـــح المفاهيم الداخلة في مصطلح "الابستمولوجيا الطبيعية". فهل هناك فكرة واحدة تجمع كل الفلاسفة الذين يرفعون شعار تطبيع الابستمولوجيا؟ وإذا كان الابســتمولوجيون الطبيعــيون يــتفقون علـــى فكرة أساسية، فإلى أي حد تختلف نظرياتهم بعضها عن بعض؟

إن اســـم " الابســتمولوجيا الطبيعية " واسع ويكتنفه الغموض وتندرج تحته مجموعة من المفاهيم حاولت سوزان هاك [4] التمييز بينها على النحو الآتي [5] :

(1) توســيع مصــطلح " الابســتمولوجيا" بحيث لا يشير إلى النظرية الفلسفية في المعرفة فحسب، وإنما يشير أيضاً إلى الدراسات العلمية الطبيعية في الإدراك.

(2) الاقــتراح القــائل بإعادة بناء الابستمولوجيا على أنها العنصر الفلسفي في مشــروع مشترك مع علوم الإدراك sciences of cognition، والتي تعالج فيه الفلســفة الأســئلة المــتعلقة بالمعرفة البشرية معالجة موسعة بحيث تشمل مجالات جديدة يقترحها العلم الطبيعي.

(3) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الابستمولوجيا يمكن حلها بطريقة بعدية a posteriori وداخل شبكة الاعتقاد التجريبي.

(3َ) الدعــوى بــأن نــتائج علــوم الإدراك ربمــا تكــون ملائمة للمشكلات الابســتمولوجية التقليدية، ويجوز استخدامها استخداماً مشروعاً في حلها، والكلام هنا عن:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

(4) الدعــوى بأن المشكلات التقليدية في الابستمولوجيا يمكن حلها عن طريق علوم الإدراك الطبيعية، والحديث هنا عن :

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التلقيدية.

(5) الدعــوى بأن المشكلات التقليدية في الابستمولوجيا غير مشروعة، وأخطأ الفهــم في تصورها، ولابد من التخلي عنها لكي تحل محلها الأسئلة العلمية الطبيعية حول الإدراك الإنساني، وهذا ينصب على:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

وأنــت تلاحــظ أن هــذه المفاهــيم متفاوتة في درجة قوتها، فهي تبدأ من الدعــاوي المعتدلة إلى حد ما ثم تتصاعد حتى تصل إلى الدعاوي الجذرية تماماً. وهي في هذا تختلف فيما بينها اختلافاً بعيداً، بل وتتعارض أحياناً.

وطالمــا أن المفهومين (1) و (2) يستلزمان توسيعاً لمجال الابستمولوجيا، فإنــه يجــوز تصــنيفهما علــى أنهمــا صورتان من المذهب الطبيعي التوسعي expansionist naturalism . وطالمــا أن المفهوميــن (3) و (4) يســلمان بشرعية المشكلات الابستمولوجية التقليدية، ولكنهما يقترحان معالجتها بشكل "طبيعي" جديد، علــى حين نجد أن المفهوم (5) ينكر شرعيتها ويقترح أن تحل محلها مشروعات "طبيعية" إلى حد بعيد فإنه يجوز للمرء أن يصنف المفهومين (3) و (4) على أنهما المذهــب الطبيعي الإصلاحي reformist naturalism ، ويصنف المفهوم (5) على أنه المذهــب الطبيعي الثوري revolutionary naturalism. ومن ناحية أخرى، طالما أن المفهومين (4) و (5) يجعلان الابستمولوجيا مشروعاً داخلياً للعلوم الطبيعية، على حيــن لا يجعلهــا المفهوم (3) كذلك، فإنه يجوز للمرء أن يصنف المفهومين (4) و (5) علــى أنهما مذهب طبيعي علمي scientistic naturalism ، ويصنف المفهوم (3) على

أنــه مذهــب طبيعــي بعدي a posteriorist naturalism. والحل الوسط هو وصف المفهوم (3) بأنه "المذهب الطبيعي البعدي الإصلاحي" reformist, a posteriorist naturalism، ووصــف المفهــوم (4) بأنــه المذهب الطبيعي العلمي الإصلاحي" reformist scientistic naturalism ، ووصــف المفهــوم (5) بأنــه " المذهــب الطبيعــي العلمي الثوري" naturalism revolutionary scientistic ولكي نميز الصــورة (أ) من الصورة (ب) في المفاهيم (3) و (4) و (5) يجوز أن نسمى (أ) باســم الصــورة " الضــيقة" مــن المذهــب الطبيعي، ونسمي (ب) باسم الصورة "الواسعة"(6).

مــن خــلال النظر في جميع هذه المفاهيم يتبين لنا أن السمة الأساسية التي تمــيز الابســتمولوجيا الطبيعــية وتفصلها عن الابستمولوجيا التقليدية هي اتصال الابســتمولجيا بــالعلم، ولكن هذا الاتصال هو مصدر الاختلاف والتنوع بين هذه المفاهــيم. ولا أظــن أن المفهومين (1) و (2) يثيران كثيراً من الجدل بين أنصار الابســتمولوجيا التقليدية وأنصار الابستمولوجيا الطبيعية، وذلك لأنهما يعبران عن المذهــب الطبيعــي التوسعي الذي لا ينكر صحة الأسئلة والمفاهيم الابستمولوجية التقلــيدية، ولا ينكر أيضاً الطرق النظرية في معالجتها وحلها، وإنما يسلم بذلك كله ويضــيف إلــيه بعــداً جديداً، وهو مد الجسور إلى العلوم الطبيعية على أساس أن البحــث التجريبــي يمكــن أن يكــون ملائماً لبعض الأسئلة الابستمولوجية. ولكن الاخــتلاف ينشأ حول ما يقدمه المفهوم الثالث وبخاصة صورته الضيقة (أ)، لأنها تؤكد على حل كل المشكلات التقليدية بطريقة بعدية، والمعروف أن الابستمولوجيا التقليدية أولية، أما الصورة الواسعة (ب) من المفهوم الثالث فتقترب إلى حد ما من المذهــب الطبيعــي التوســعي. ثــم يزداد الخلاف بين الابستمولوجيين التقليديين والابستمولوجيين الطبيعيين عندما نصل إلى المفهوم (4) الذي يجعل الابستمولوجيا جــزءاً مــن العلم الطبيعي، ثم تصل الثورة الطبيعية في الابستمولوجيا إلى أقصى مداهــا مــع المفهــوم (5) الــذي ينكر شرعية الابستمولوجيا التقليدية، ويطالب

باســتبدالها وإحــلال الدراســات العلمية المتعلقة بالإدراك محل التأملات النظرية التقلــيدية. وتســمى هذه الدعوى باسم " دعوى الاستبدال" replacement thesis . وهكذا طرد المذهب الطبيعي الثوري الابستمولوجيا النظرية من مدينة الفلسفة دون أن يودعها بدمعة عين.

وبالــرغم مــن دقــة التقسيمات السابقة لاتجاهات البحث في الابستمولوجيا الطبيعية، فإنها تبدو كثيرة، وربما تؤدي إلى شيء من الإرباك. فهل يمكن إيجازها وتبســيطها؟ جــواب ذلك يتجلى في المحاولة التي تميز بين صورتين من المذهب الطبيعــي: المذهــب الطبيعي القوي strong naturalism ، والمذهب الطبيعي الضعيف weak naturalism. والفكــرة الأساسية التي يشتركان فيها وتجمعهما معاً هي أن العلم التجريبي يقوم بدور مهم في الابستمولوجيا، بمعنى أن الأسئلة الابستمولوجية يمكن فحصها وحلها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية والاجتماعية، أما القضية التي يخــتلفان علــيها وتفصــلهما فهــي " النطاق" الذي عليه يستطيع العلم حل الأسئلة الابســتمولوجية. ويؤكــد المذهب الطبيعي القوي أن " كل " الأسئلة الابستمولوجية المشــروعة هي أسئلة علمية ومن ثم يمكن رد الابستمولوجيا إلى العلم أو استبدال العلم بها. وعلى العكس من ذلك نجد أن المذهب الطبيعي الضعيف يزعم أن"بعض" الأســئلة الابســتمولوجية يمكــن حلهــا عــن طــريق العلم، وأن بعض الأسئلة الابســتمولوجية المشــروعة ليست أسئلة علمية ولا يمكن حلها عن طريق البحث العلمــي. [7] والمذهــب الطبيعي الضعيف يتفق تمام الاتفاق مع "المذهب الطبيعى الابستمولوجى المعتدل" الذي نؤيده في هذا البحث.

3- الابستمولوجيا النظرية

تســتطيع أن ترسم للابستمولوجيا التقليدية صورة مصغرة، ومع ذلك تكشف لك عــن ماهية هذه الابستمولوجيا كشفاً دقيقاً. فممارسة هذه الابستمولوجيا تأتي على نحو مســتقل عن أي تنظير علمي، بل إنها تكون سابقة عليه. ولا يظهر التنظير العلمي إلا

بعد أن يفرغ الابستمولوجي التقليدي من وضع نظريته. ولا غرو بعد ذلك أن نصف الابستمولوجيا التقليدية بأنها نظرية وتأملية. نجد هذا التصور للبحث الابستمولوجي واضحاً أشد الوضوح عند ديكارت، ولا نجاوز الحق في شيء إذا قلنا إن الابستمولوجيا الديكارتية هي نموذج الابستمولوجيا التقليدية. فقد دأب الفلاسفة منذ ديكارت حتى عصرنا على بناء المعرفة على أساس ملائم proper foundation. وسواء كان هذا الأساس يضمنه العقل وحده كما يقول العقليون، أو تضمنه التجربة وحدها كما يقول التجريبيون، فإنه يشكل الركيزة الأولى أو قل البنية التحتية التي يقام عليها صرح المعرفة. ويتمثل هذا الأساس في مجموعة من الاعتقادات لا سبيل إلى الشك فيها، والتي نستدل منها على اعتقادات أخرى إضافية تؤلف البنية الفوقية لنظرية المعرفة. وتسمى هذه النظرية في التسويغ الابستمولوجي باسم النزعة الأساسية foundationlism ويعبر عنها أحياناً بنظرية الأسس foundations theory . واتفق الفلاسفة على تسمية الاعتقادات التي تمثل حجر الأساس من البناء المعرفي باسم الاعتقادات الأساسية basic beliefs . وتتمتع هذه الاعتقادات بوضع معرفي ممتاز يتمثل في أنها لا تستمد تسويغها من غيرها من الاعتقادات الأخرى. ويقول أصحاب النزعة الأسسية، وبخاصة صورتها القوية، إن الاعتقادات الأساسية يقينية certain ، ولا سبيل إلى الشك فيها indubitable، ومعصومة من الخطأ infallible ، ولا تقبل التصحيح incorrigible، ومسوغة للوهلة الأولى prima facie justified إلى آخر الأوصاف التي أطلقوها عليها.

وتقدم النزعة الأسسية عند ديكارت نظرية موحدة تجيب في وقت واحد على مجموعة من الأسئلة هي:

1- ما هي المعرفة ؟

2- ما الذي يجب أن نفعله لكي نحصل على المعرفة ؟

3- كيف تكون المعرفة ممكنة ؟

4- ما الذي يمكن أن نعرفه ؟

ولقد اعتبر ديكارت أن المعرفة عبارة عن اعتقادات أساسية أو اعتقادات نستمدها من الاعتقادات الأساسية عن طريق مبادئ الاستدلال. والاعتقادات الأساسية لديه تنقسم إلى نوعين، نوع يتعلق بحالته العقلية الخاصة، ونوع آخر يعتبره يقينياً بالنسبة له بصورة أولية a priori .

نظر ديكارت في المعارف والعلوم السائدة في عصره، إذا استثنينا الرياضيات التي شارك فيها وأثنى عليها، فوجد أنها تفتقر إلى أساس متين. ولذلك أراد أن يقيم العلوم على أساس راسخ، فبدأ بالاعتقادات الأساسية التي ألمحنا إليها آنفاً والتي تتعلق بمعرفة النفس، ثم انتقل من معرفة النفس إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، ثم برهن على وجود الله باعتباره الضامن الحقيقي لوجود الأشياء. وهنا سلك طريقاً انتقل فيه من معرفة الله إلى معرفة سائر الأشياء في الكون. ولكي يقيم البناء المعرفي بصورة صحيحة، استبعد الآراء القديمة التي تفتقر إلى اليقين، ومن هنا جاءت فكرة الشك المنهجي. فحدد أسباب هذا الشك، ورأي أنها تتمثل في خداع الحواس وخداع الشيطان الماكر.

وطالما أن الحواس تخدعنا أحياناً، فقد رأي ديكارت أن من الحكمة ألا نطمئن ونأمن لمن خدعنا ولو مرة واحدة. ولكن السبب الأقوى للشك عنده هو افتراض أن هناك شيطاناً خبيثاً - لا يقل خبثه ومكره عن بأسه وقوته - يستعمل كل الحيل التي في وسعه لتضليله. وإذا كان ديكارت قد سعى إلى البحث عن أساس متين للمعرفة، فمن الطبيعي أن يختلف شكه عن شك اللاأدرية، فنراه يقول: "وما كنت في ذلك مقلداً اللاأدرية، الذين لا يشكون إلا لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائما حيارى، فإني على عكس ذلك، كان كل قصدي لا يرمى إلا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل، لكي أجد الصخر أو الصلصال"[8]. وإذا كانت الحواس تخدع الإنسان، فتريه الشيء الكبير صغيراً والمتحرك ساكناً، وإذا كان هناك شيطان ماكر يضلله فيريه الحق باطلاً والباطل حقاً، فما الذي ينجو من

الشك إذن؟ الجواب عند ديكارت هو "الفكر". لماذا؟ يقرر ديكارت في " التأملات" أننا لو فرضنا أن شيطاناً خبيثاً يضللني في كل شئ، فهو لا يستطيع أن يمنعني من التوقف عن التصديق، ولا أن يمنعني من اليقين بأن ذاتي موجودة حين أفكر.[9] ويقول في "مبادئ الفلسفة": "وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططاً، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة " أنا أفكر، إذن أنا موجود" (Cogito ergo sum, I think therefore I am) صحيحة، وبالتالي إنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب".[10] ويعبر ديكارت عن الفكرة نفسها في موضع آخر قائلاً: "ولما انتهيت إلى أن هذه الحقيقة أنا أفكر إذن فأنا موجود، كانت من الثبات والوثاقة (واليقين) بحيث لا يستطيع اللا أدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها". [11]

وعلى هذا النحو هيأ ديكارت نفسه لمعرفة القضيتين الآتيتين:

1- أنا أفكر.

2- أنا لا يمكن أن أكون مخطئاً بأي حال في الاعتقاد بأنني أفكر.

وتعبر القضية الأولى عن وعي استبطاني بإحدى الحالات العقلية الخاصة لديكارت. أما الثانية فهي قضية أولية a priori اعتبرها ديكارت أولية بالنسبة له. وهناك افتراضان منهجيان يشكلان أساس طريقة ديكارت في معالجة الابستمولوجيا، أحدهما هو نزعة الأنا وحدية solipsism [12]، والآخر هو النزعة العقلية rationalism. أولاً: طالما أن ديكارت قد قرر أن المقدمات المتاحة أمام مشروعه الابستمولجي يتعين أن تكون معفاة من الشك القوى الممكن، فإنه لم يستطع أن يفترض الوجود إلا لحالاته العقلية الخاصة، وهذا هو عنصر الأنا وحدية في طريقته. ثانياً: لقد افترض أن هذه المقدمات جائزة بحيث أدركها بوضوح clearly وتميز distinctly. وهذا هو العنصر العقلي في طريقته، أي الثقة في العقل باعتباره مصدراً للمعرفة. [13]

وعندما أجاب ديكارت على السؤال الأول من الأسئلة التي طرحناها آنفا - "ما هي المعرفة؟" - بقوله إن المعرفة هي الاعتقادات الأساسية التي لا يمكن الخطأ فيها، أو الاعتقادات المستمدة من الاعتقادات الأساسية، فإن هذه الإجابة قد أمدته بالزاد المعرفي للإجابة على بقية الأسئلة. ذلك أن الوصول إلى هذه الإجابة قد تحقق بعد أن تخلى ديكارت عن جميع الاعتقادات السابقة حول العالم الخارجي، ثم تمسك بالاعتقادات التي تفي بشروط الاعتقادات الأساسية، وبذلك أجاب على السؤال الثاني. زد على ذلك أن استخراج اعتقاداتنا حول العالم الخارجي من أساس معفى من الخطأ، يجعل افتراضات الشك في غير موضعها، وفي هذا رد على النزعة الشكية والسؤال الثالث. والإجابات السابقة تجعل الإجابة على السؤال الرابع والأخير شيئاً يسيراً، وهي أننا نملك قدراً كبيراً من المعرفة. وهذا الارتباط الوثيق بين الإجابات على الأسئلة المطروحة، ومن ثم بين جوانب البحث الابستمولوجي، هو أحد أسباب جاذبية الابستمولوجيا الديكارتية.

ولكن الابستمولوجيا الديكارتية واجهت صعوبات من كل ناحية، وذلك عندما تبين للفلاسفة أن فئة الاعتقادات الأساسية مراوغة ومحيرة للغاية. وأولئك الذين يؤيدون الشروط القوية إلى أبعد الحدود على الأسس مثل عدم قابلية التصحيح incorrigiblity أو العصمة من الخطأ infallibility لم يظهروا بوضوح أن أية اعتقادات على الإطلاق تفي بالمعيار المستحسن. وعلى أفضل الفروض فإن فئة الاعتقادات التي تفي بهذه الشروط تكون هزيلة إلى درجة أنها لا تقدم تأييداً كافياً للغالبية العظمى من الاعتقادات التي تبدو وكأنها مسوغة. إن أولئك الذين يؤيدون الشروط القوية للغاية على الأسس يجدون أنفسهم في موقف صعب، إذ لا يجدون بداً من أن يضيقوا تضييقاً صارماً فئة الاعتقادات التي يجري الزعم بأنها تتمتع بوضع ابستمولوجي خاص، ولكنهم عندما يفعلون ذلك، يجعلون من الصعب تماماً على أية محاولة أن ترد على الشاك على هذا الأساس. ويجوز للمرء عند هذه

النقطة أن يعتنق النزعة الشكية ببساطة، ولكن هذا ثمن باهظ للتمسك بالنزعة الأساسية في المعرفة والتسويغ. (14)

لقد سعى أنصار النزعة الأساسية في صورتها الديكارتية إلى تخفيف الشروط المفروضة على الاعتقادات الأساسية، وذلك لكي يتفادوا الوقوع في النزعة الشكية. فبدلاً من القول بضرورة أن تكون الاعتقادات الأساسية يقينية ومعفاه من الخطأ (15)، اكتفى هؤلاء الأنصار بأن تكون هذه الاعتقادات معقولة أو واضحة بذاتها، أو تملك درجة ما من التسويغ تسمح لها أن تكون مقدمات في نسق المعرفة. وتخفيف الشروط على الاعتقادات الأساسية بهذه الصورة يجعل من اليسير على الفيلسوف القائل بالنزعة الأساسية أن يستنتج عدداً كبيراً من الاعتقادات الأخرى، ومن ثم يقيم صرحاً ضخماً من المعرفة. ولكن هذا الفيلسوف يواجه الآن مشكلة كبيرة وواضحة أشد الوضوح وهي أن إقامة بناء معرفي على أساس ضعيف يعني أن البناء نفسه سيكون ضعيفاً لا أثر له. وجملة القول أن الابستمولوجيا الديكارتية لم تحقق أهدافها المرومة، وفي طليعتها توجيه البحوث الابستمولوجية بطريقة موحدة بغية الإجابة على الأسئلة التي طرحناها آنفاً.

ولعله من المفيد أن نقارن طريقة ديكارت بطريقة واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الابستمولوجيا، وهو الفيلسوف الأمريكي رودرك تشزم (16) Roderick Chisholm (1916 - 1999) الذي يمارس الابستمولوجيا بالطريقة التقليدية، ويقتسم مع ديكارت نزعته العقلانية وافتراض الحقائق الضرورية التي يمكن معرفتها بصورة أولية a priori . ويرى تشزم أن الابستمولوجيين لديهم الحق في وضع ثلاثة افتراضات مسبقة عند ممارسة البحث الابستمولوجي، وهي :

" أولاً : نفترض مسبقاً أن هناك شيئا نعرفه ونتبنى الفرض العامل الذي فحواه أن ما نعرفه هو تقريباً الذي نفكر في أننا نعرفه عند التأمل ...

وثانياً: نفترض مسبقاً أن الأشياء التي نعرفها تكون مسوغة بالنسبة لنا

بالطـــريقة الآتـــية: نحن نستطيع أن نعرف ما يوجد، في أية مناسبة، وهذا يشكل الأسس أو السبب أو الدليل الذي لدينا على التفكير في أننا نعرف. وإذا كنت أفكر في أنني أعرف أن هناك ثلجاً أبيض على قمة الجبل، إذن فأنا في وضع يتيح لي أن أقــول ما الأساس أو السبب الذي أملكه للتفكير في أن هناك ثلجاً أبيض على قمة الجبل ...

وثالـــثاً: نفـــترض مسبقاً أننا إذا كنا نملك هكذا أسساً أو أسباباً للأشياء التي نفكر فـــي أننا نعرفها، إذن هناك مبادئ عامة صحيحة للدليل - مبادئ تحدد الشروط العامة التي بمقتضاها يجوز لنا أن نقول إننا نملك أسساً أو أسباباً لما نعتقد به." (17)

وعـــندما نقـــارن الافـــتراض المسبق الأول من هذه الافتراضات بالطريقة الديكارتـــية التي عرضنا ملامحها الأساسية، نجد أن تشزم يختلف مع ديكارت في هـــذه النقطة. فقد قرر ديكارت أننا عندما نبدأ في ممارسة الابستمولوجيا، يجب ألا نفترض وجود أي شئ نعرفه. أما تشزم فيرى جواز أن نفترض أننا نعرف تقريباً ما نعتقد في معرفته، وبالتالي يرفض تشزم نزعة الأنا وحدية عند ديكارت. (18)

والافتراض الثاني يأخذنا إلى ما يطلق عليه تشزم اسم "الأسئلة السقراطية". وعندما يقول الإنسان إنه مسوغ في الاعتقاد بقضية معينة ولتكن (ق)، ثم يتساءل: مـــا الـــذي يسـوغني في الاعتقاد بأن (ق)؟ فإن هذا السؤال يعد سؤالاً سقراطياً. ويختلف السؤال السقراطي عن الأنواع الأخرى من الأسئلة في أن الإنسان يستطيع الإجابـــة علـــيه من خلال النظر فيما يملكه من دليل من غير حاجة إلى معلومات تجريبية لا يملكها وقت الإجابة على هذا السؤال.

ويضـــرب لـــنا تشـــزم أمـــثلة للأسئلة السقراطية قائلاً: " ما الذي يمكن أن أعـــرفه؟ كـــيف أســـتطيع أن أميز الأشياء التي أكون مسوغاً في الاعتقاد بها من الأشـــياء التي لا أكون مسوغاً في الاعتقاد بها؟ وكيف أستطيع أن أقرر ما إذ كنت مســـوغاً فـــي الاعـــتقاد بشيء أكثر من الاعتقاد بشيء آخر؟ وهذه الأسئلة تسمى بصورة ملائمة أسئلة سقراطية طالما أنها أسئلة حول ذواتنا". (19)

قارن هذه الأسئلة السقراطية بالأسئلة الآتية:

1- كم عدد الطلاب في حجرة الدراسة ؟

2- ما الذي تسبب في وفاة الشاعر أمل دنقل ؟

3- ما الذي تسبب في الزلزال الذي وقع في مصر في أكتوبر سنة 1992؟

إن هذه الأسئلة وما جرى مجراها ليست أسئلة سقراطية. من الجائز أن أكون قد عرفت عدد الطلاب في حجرة الدراسة منذ ربع ساعة. وإذا كان الأمر كذلك، فلكي أجيب على السؤال الأول، فكل الذي احتاج إلى فعله هو أن أتذكر المعلومات التي عرفتها مع بداية المحاضرة. ومع ذلك فمن الجائز أيضاً أن المعلومات المطلوبة لا تكون بحوزتي بعد، وفي هذه الحالة سوف أضطر إلى عد الطلاب أو تسجيل حضورهم. وليس من الحقيقة في شئ إذن أنه "كلما" طرح السؤال الأول، فإن الجواب يمكن استخراجه من التأمل في الدليل والمعرفة لدى المرء. وعلى هذا النحو لا يعد السؤال الأول سؤالاً سقراطياً. والسؤال الثاني ليس سؤالاً سقراطياً أيضاً، لأن السبب في وفاة شخص ما لا يكون متاحاً دائماً عن طريق التأمل فيما يعرفه المرء بالفعل. والجواب عليه أن الشاعر الكبير أمل دنقل مات بسبب المرض اللعين، وهذه الإجابة هي نتيجة لفحص طبي للمرض الذي عانى منه الشاعر طويلاً. وقل مثل ذلك عن السؤال الثالث أيضاً، الذي يتطلب معرفة تجريبية من قبيل المعلومات الجيولوجية وغيرها.

وعندما نتأمل في الافتراض الثالث، نجد أن تشزم يقرر وجود مبادئ عامة للدليل، وهي التي تحدد الشروط التي بمقتضاها تكون الاعتقادات مسوغة. ويحذو حذو ديكارت في نزعته العقلية عندما يعتقد أن العقل قادر على اكتشاف هذه المبادئ، وأنها حقائق ضرورية necessary truths ، وأنها قابلة للمعرفة بصورة أولية a priori . (20)

وإذا شئنا أن نميز الابستمولوجيا التقليدية النظرية بخصائص معينة، فإننا نستطيع أن نضع أصابعنا على مجموعة من الدعاوي هي:

1- الابســتمولوجيا مشــروع أولى سابق على العلم الطبيعي أو قل إنها فلسفة أولــى first philosophy بتعبير ديكارت، إذ أن نظريتنا في المعرفة تكون سابقة منطقياً على أية معرفة تجريبية.

2- هناك حقائق ضرورية يمكن معرفتها بصورة أولية.

3- هــناك مبادئ معرفية epistemic principles تحدد الشروط الكافية sufficient conditions لتســويغ الاعتقادات. وتحديد هذه المبادئ الضرورية والأولية يدخل في صميم عمل الابستمولوجي النظري. وأبرز من حفل بهذا الجانب في الابستمولوجيا المعاصرة هو رودرك تشزم.

4- الأســئلة الابســتمولوجية في حقيقتها أسئلة سقراطية. وإذا شاء الإنسان أن يجــب علــيها فإنه لا يكون في حاجة إلى شئ أكثر من التأمل في المعرفة المتاحة لديه.

ولقــد رأي الابســتمولوجيون الطبيعيون أن تصور الابستمولوجيا بوصفها فلســفة أولــى قد أجبر ديكارت والابستمولوجيين الذين تأثروا به على اللجوء إلى الــتأمل الــنظري حول الإجراءات والمناهج والممارسات الفكرية التي لابد من أن تكــون موثوقة. وليس هناك ما يثير الدهشة في أن يتوصلوا إلى نتائج مختلفة. فقد أوصى ديكارت بمنهج الشك، وأوصى لوك بطريقة الأفكار، وأصر رسل على أن المعــرفة تعتمد في نهاية المطاف على اللقاء المباشر بالوقائع، وقال تشزم إنه من المعقــول للوهلة الأولى أن نثق في الاستبطان introspection والذاكرة memory والإدراك الحسي perception. (21)

والتشــخيص الــذي يقدمه الابستمولوجيون الطبيعيون لحالة الابستمولوجيا التقليدية هو أن توصياتها قد تباينت بسبب التأملات النظرية السابقة على العلم. أما العــلاج الذي يقترحونه فهو التحول إلى العلم الطبيعي والإفادة من نتائجه في حل المشكلات الابستمولوجية . فكيف يتحقق ذلك ؟

4ـ حجة كواين على الابستمولوجيا المتطبعة

كـــان الابســـتمولوجيون يبحثون عن حل مقنع للمشكلة التي أثارها " ادموند جيتر" في مقالة " هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟" 1963، وإذا كواين يفجأ الفلاسفة فجــأة قوية بمقالته "الابستمولوجيا متطبعة" Epistemology Naturalized (نشرت ضــمن كـتابه " النسبية الانطولوجية ومقالات أخرى" سنة 1969)، وإذا هذه المقالة تلفــت نظــر الابستمولوجيين إلى وجهة جديدة وتصرفهم عن طريقتهم القديمة التي طـــال فيها اللجاج والاختصام من غير طائل، وإذا مصطلح "الابستمولوجيا المتطبعة" يصير دليلاً على اتجاه فلسفي عرف بهذا الاسم وتباينت فيه الآراء والاتجاهات، كما أوضــحنا، مؤيــدة لوجهة نظر كواين أحيانا، ومخالفة لها أحيانا أخرى. ولقد وضع كوايــن في هذه المقالة حجة قوية على تحويل الابستمولوجيا إلى فرع معرفي جديد وذلك بجعلها جزءا من العلم الطبيعي.

وهناك نقطة ربما كان من الضروري أن أشير إليها في هذا السياق، وهي أن مـــا أقولـــه هنا عن كواين لم أقله في دراساتي السابقة عنه المنشورة أو غير المنشـــورة، ناهيك عن أنني أعتمد على كتبه ومقالاته التي ظهرت بعد أن كتبت عنه شيئاً ما. وإذا كان ديكارت يدخل ضمن عمالقة الفكر لأنه أسدل ستاراً على فكـــر العصـــور الوسطى وفتح أبواباً واسعة للفكر الحديث، فإن كواين يقف فى طلـــيعة عمالقـــة عصرنا لأنه أسدل ستاراً على الابستمولوجيا الديكارتية السابقة علـــى العلم، وشق طريقاً لعصر فكرى جديد هو عصر الابستمولوجيا الديكارتية الســـابقة علـــى العلم، وشق طريقاً لعصر فكرى جديد هو عصر الابستمولوجيا الطبيعية المتصلة بالعلم الطبيعى.

والحـــق أن المـــتأمل فـــي فلسفة كواين يجد أنها ترتكز على مجموعة من النزعات الفلسفية المترابطة فيما بينها وهي : النزعة السلوكية behaviorism في علـــم الـــنفس والتـــي يســـتخدمها كوايـــن فـــي فلسفة اللغة، والنزعة الماصدقية extensionalism في المنطق، والنزعة الفيزيائية physicalism في الانطولوجيا،

والنزعة الكلية holism في الابستمولوجيا وفلسفة العلم وفلسفة اللغة، ونزعة إمكان الخطـأ fallibilism والنزعة التدريجية gradualism والمذهب الطبيعي naturalism فـي الابستمولوجيا وفلسفة العلم. ولسنا في حاجة الآن إلى تحديد معاني النزعات المرتـبطة بالابستمولوجيا من بين هذه النزعات طالما أنها سوف تتضح في سياق الكـلام التالـي. وتقوم هذه النزعات بأدوار مهمة في فلسفة كواين، ولكن أكثرها أهمـية هو المذهب الطبيعي، وربما لا نبالغ كثيراً إذا قلنا مع "جبسون" : "إن فلسفة كواين لا تكون شيئاً إن لم تكن طبيعية".[22]

Quine’s philosophy is nothing if not naturalistic.

ولكـن ما الذي يعنيه كواين على وجه الدقة "بالمذهب الطبيعي"؟ إليك بعض الاقتباسات من كتاباته:

1- "المذهـب الطبيعـي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى السابقة على العلم الطبيعي"[23].

Naturalism : abandonment of the goal of a first philosophy prior to natural science.

2- "المذهـب الطبيعـي هو الإقرار بأنه داخل العلم نفسه، وليس في فلسفة ما سابقة، يتعين تحديد الواقع ووصفه"[24].

Naturalism: the recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described

3- "المذهـب الطبيعـي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى. وينظر المذهب الطبيعـي إلـى العلم على أنه بحث في الواقع، وأنه عرضه للخطأ ويمكن إصـلاحه ولكنه غير مسؤول عن أية محكمة تتجاوز العلم، ولا يكون في حاجة إلى أي تسويغ سوى الملاحظة والمنهج الاستنباطي الفرضي".[25]

Naturalism: abandonment of the goal of a first philosophy . it is sees natural science as an inquiry into reality, fallible and corrigible but not answerable to any supra – scientific tribunal, and not in need of any justification beyond observation and the hypothetico- deductive method.

4- "إن وجهـــة نظـــري هـــي وجهة نظر طبيعية. وأنا أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها دراسة تمهيدية أو أساس أولى a priori للعلم، وإنما بوصفها متصلة بالعلم. وأنا أنظر إلى الفلسفة والعلم على أنهما في المركب نفسه، المركب الذي – يرجع إلى تشبيه نيورات Neurath ولطالما أرجعه هكذا – نستطيع أن نجدد بنيانه في البحر فقط بينما نظل عائمين فيه. ولا توجد نقطة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى".[26]

my position is a naturalistic one; I see philosophy not as an priori propaedeutic or groundwork for science, but as continuous with science. I see philosophy and science as in the same boat - a boat which, to revert to Neurath's figure as I so often do , we can rebuild only at sea while staying afloat in it . There is no external vantage point, no first philosophy.

5- "إن المذهب الطبيعي لا ينكر الابستمولوجيا، وإنما يجعلها مشابهة لعلم النفس التجريبـــي. ويخبرنا العلم ذاته أن معلوماتنا عن العالم مقصورة على عمليات الإثارة للأجزاء الخارجية من أجسامنا، ومن ثم يكون السؤال الابستمولوجي بدوره سؤالاً داخل العلم. السؤال هو: كيف استطعنا نحن (الكائنات) البشرية أن نـــنجح فـــي الوصـــول إلى العلم من هذه المعلومات المحدودة؟ ويواصل باحثـــنا الابســـتمولوجي العلمي هذا البحث وينشر تقريراً يتضمن قدراً كبيراً يتعلق بتعلم اللغة والبحث العصبي في الإدراك الحسي...

يبدأ الفيلسوف الطبيعي تفكيره داخل نظرية العالم الموروثة باعتبارها أمراً سائداً. وهو يعتقد في كل ما فيها اعتقاداً مؤقتاً، ولكنه يعتقد أيضاً أن بعض الأجزاء غير المحددة خاطئة. ويحاول تحسين النسق، وتوضيحه، وفهمه من الداخل. إنه البحار الذي يعمل من غير مرشد على مركب نيورات". (27)

Naturalism does not repudiate epistemology, but assimilates it to empirical psychology. Science itself tells us that our information about the world is limited to irritations of our surfaces, and then the epistemological question is in turn a question within science: the question how we human animals con have moaaged to arrive at science from such limited information. Our scientific epistemologist pursues this inquiry and comes out with an account that has a good deal to do with the learning of Language and with the neurology of perception.

The naturalistic philosopher begins his reasoning within the inherited world theory as a going concern. He tentatively believes all of it,, but believes also that some unidentified portions are wrong. He tries to improve, clarify, and understand and the system from within. He is the busy sailor adrift on Neurath's boats.

إن تحديد كواين" للمذهب الطبيعي" في الاقتباسات السابقة يكشف في رأيي عن الدعاوي الأساسية التي توجه طريقته في تطبيع الابستمولوجيا وهي :

1- رفض الفلسفة الأولى في صورتها العقلية والتجريبية .

2- تبني النزعة العلمية.

3- التمسك بنزعة إمكان الخطأ، وهي تلزم عن رفض الفلسفة الأولى وقبول النزعة العلمية. وتعود نزعة إمكان الخطأ إلى بيرس C. S. Peirce (1839

– 1914) وتقول بأنه ليس من الضروري أن تكون الاعتقادات يقينية أو مؤسسة على اليقين. وتشغل هذه النزعة موقعاً وسطاً بين النزعة الدوجماطيقية والنزعة الشكية. (28)

4- الدفاع عن النزعة التدريجية القائلة إن الفلسفة متصلة بالعلم، ولا تختلف عن العلوم الطبيعية إلا في درجة العمومية والتجريد.

5- لا تزال الابستمولوجيا بحثاً مشروعاً – على خلاف الظن بأن مشروع كواين ربما يؤدي إلى موت الابستمولوجيا – وإن كانت في صورة جديدة تختلف عن الصورة التقليدية في الممارسة والأهداف.

هذا هو معنى " المذهب الطبيعي" كما يستعمله كواين، فما مصدره؟ الجواب هو : "المذهب الطبيعي له مصدران، وكلاهما سلبي. أحدهما هو اليأس من القدرة على تعريف الحدود النظرية بصفة عامة في حدود الظواهر، وحتى عن طريق التعريف السياقي. وسيكفي الموقف الكلي holistic ، أو الموقف الذي يركز على النسق لإقناع هذا اليأس. المصدر السلبي الآخر للمذهب الطبيعي هو الواقعية العنيدة (أو غير المتجددة) unregenerate realism وهي حالة عقلية قوية لدى العالم الطبيعي الذي لم يحس أبداً بأية شكوك سوى الشكوك المتداولة في داخل العلم". (29)

وعلى هذا النحو يرتكز المذهب الطبيعي عند كواين على ركيزتين أساسيتين: الأولى: هي "النزعة الكلية"، والثانية: هي "الواقعية العنيدة أو غير المتجددة". وتمسك كواين بالركيزة الأولى سابق منطقياً على تمسكه بالثانية، لأن الثانية تستمد معقوليتها من الأولى. ويستخدم دفاعه عن النزعة الكلية في تفنيد الابستمولوجيا التقليدية في صورتها العقلية rationalistic وصورتها التجريبية empiricistic على السواء، ويستعمل الواقعية غير المتجددة في إثبات النزعة العلمية والرد على النزعة الشكية. فكيف استطاع البرهنة على كل هذا؟

لقد أدرك فريجه G Frege (1848 – 1925) أن العبارة، وليست الكلمة،

هــي التــي تكــون عرضة للنقد التجريبي، وبعد ذلك جاء الوضعيون المنطقيون وفلاسفة اكسفورد وركزوا – كل فريق بطريقته الخاصة – على العبارة باعتبارها وحــدة المعنى. ولكن كواين أراد أن يضيف إلى الفلسفة التجريبية التي ينتمي إليها بعــض التحســينات، فانــتقل من العبارات إلى أنساق العبارات. وبالتالي أصبحت الأنســاق الكلــية للعبارات هي وحدات المعنى التجريبي، وأصبح الدليل التجريبي لا يؤيد العبارة المنعزلة أو يفندها، وإنما يؤيد النسق أو يقف ضده.

إن نسق اعتقاداتنا، الذي يمثل نظريتنا العلمية أو رؤيتنا للعالم، عندما يواجه اختــبار الخبرة، فإنه يواجهها ككل، ولا تواجه اعتقاداتنا الخبرة وهي فرادي. يقول كوايــن: "إن عباراتنا حول العالم الخارجي تواجه محكمة الخبرة الحسية ليس على انفراد بل فقط كجسم متحد" (30). وعندما تخفق التجارب في أن تثبت الأشياء التي نــتوقعها منها، فإن التجارب في هذه الحالة تكذب النسق ككل، ونعرف أن شيئاً ما في نسق اعتقاداتنا قد جانب الصواب، وأنه في حاجة إلى تعديل، ولكن التجارب لا تحــدد هذا الشيء على وجه الدقة، وتترك لنا حرية الاختيار، فنختار من اعتقاداتنا الاعــتقاد الذي نثق فيه أقل الثقة. والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن كل جزء فــي نســق اعتقاداتــنا – أو عباراتنا – يكون عرضة لخطر التفنيد التجريبي، ولا يوجــد جــزء يكــون معفياً من حيث المبدأ من التعديل. وبالتالي لا نستطيع تقسيم اعتقاداتــنا تقســيماً واضحاً إلى اعتقادات يجري الظن بأنها تمثل الحقائق التحليلية وتكــون معــروفة أولــياً وبذلك تنجو من خطر التفنيد التجريبي، واعتقادات تمثل الحقــائق التركيبــية وتكون معروفة بعدياً، وبذلك تتعرض للتفنيد التجريبي. وهكذا يؤدي التمسك بالنزعة الكلية إلى رفض المعرفة الأولية a priori knowledge .

لقــد ذهــب العقليون التقليديون، مثل ديكارت، إلى أن العقل يكشف لنا عن مــبادئ وحقــائق أولــية a priori truths ، وقالوا إن هذه المبادئ والحقائق تكفي لاستنباط جميع الحقائق الأخرى، وبذلك يقيم الإنسان نسقاً يقينياً من المعرفة. ولكن النزعة الكلية عند كواين ترفض فكرة الأولية a priority .

إذا كــان العقلــيون التقليديون قد أكدوا على أن العقل يكشف لهم عن حقائق غــير علمــية وقبلــية، فإن التجريبيين التقليديين قد أكدوا على أن الخبرة الحسية تكشــف لهم عن حقائق غير علمية وبعدية a posteriori، وقالوا إنها تمثل الأساس الــذي نستنبط منه كل حقائق الطبيعة، مثل محاولة لوك، أو نعيد بناءها عليه بناء عقلياً، مثل محاولة كارناب. ولكن كواين يرفض هذه الصورة من الفلسفة التجريبية طالمــا أنه لا أمل فيها، ويسميها في مقالته "الابستمولوجيا متطبعة" باسم" التجريبية الجذرية" radical empiricism . فما هي حجته على هذا الرفض؟

إن التجريبــية الجذريــة، فيما يرى كواين، كانت تسعى إلى تحقيق هدفين، الأول: هــو "استنباط" حقائق الطبيعة من الدليل الحسي، والثاني: هو " ترجمة" هذه الحقــائق أو "تعــريفها" في حدود الملاحظة والأفكار المنطقية الرياضية. ويسمى الهــدف الأول باســم الجانب المذهبى doctrinal، والثاني باسم الجانب المفهومي conceptual . يســعى الجانب المذهبي إلى تسويغ اعتقاداتنا حول العالم الفيزيائي، أما الجانب المفهومي فإنه يقدم لنا التعريفات المطلوبة لتحقيق هذا التسويغ.

الفكرة الأساسية في الجانب المذهبي هي أن اعتقاداتنا المسوغة، بما في ذلك نظرياتــنا العلمــية، يمكــن اســتنتاجها من الدليل الحسي أو من أساس قائم على الملاحظــة. ويتمــثل هــذا الأســاس في "الإحساسات" sensations أو "المعطيات الحســية" sense data. ولكــن محاولــة استنباط جميع حقائق الطبيعة من الدليل الحســي كــان نصــيبها الإخفاق. "فالموضوعات المفهومة على أنها من الكيفيات الحســية يمكــن معرفــتها مباشرة وعلى نحو لا شك فيه، ولكن لا توجد عبارة حول "حقائق الواقع الغائبة" يمكن لستنباطها من عبارات تتعلق بمثل هذه الموضوعات ".[31] وبالتالــي اســتبعد كواين هذا الجانب المذهبي التسويغي justificatory ومال إلى جانب هيوم قائلاً: " إن المأزق الهيومي هو المأزق الإنساني ". [32]

وأنــت تلاحظ معي أن طريقة التسويغ التي سلكها هذا الجانب المذهبي من التجريبــية الجذريــة تشبه الطريقة الديكارتية في تسويغ الاعتقادات، والدافع الذي

كـان وراء هـذا الجانـب المذهبي يشبه الدافع الديكارتي. استخدم ديكارت، تبعاً لنزعـته الأساسـية كما أسلفنا، الاعتقادات المعصومة من الخطأ infallible حول حالة المرء الواعية الخاصة باعتبارها أساساً للمعرفة، وبعد ذلك استنتج الاعتقادات المـتعلقة بالعالم الفيزيائي عن طريق الاستنباط. واستخدم التجريبيون حقائق الخبرة الحسـية المباشرة باعتبارها أساساً، ثم حاولوا استنباط جميع حقائق العالم الفيزيائي مـنها. وكـان الدافـع إلـى ذلك هو إثبات جميع حقائق الطبيعة بيقين يشبه اليقين المـتعلق بحقائق الخبرة الحسية المباشرة. وطلب اليقين هذا يستبعده كواين ويضع بدلاً منه نزعة إمكان الخطأ.

والآن مـاذا عن الجانب المفهومي من التجريبية الجذرية؟ هنا نجد أنه حتى مـع اعـتراف التجريبي الجذري رودلف كارناب بتعذر استنباط العلم من الخبرة المباشرة، فإنه قد احتفظ بملاحقة الهدف الأساسي للتجريبية ، أعنى تعريف مفاهيم العلم في حدود حسية ومنطقية رياضية. [33] وهذا يعني أن كارناب يحاول الإفادة من الجانب المفهومي في سد نقائص الجانب المذهبي.

لقـد عـبر كوايـن عن الجانب المفهومي بقوله: " يستطيع المرء أن يتولى الكـلام عـن الأجسام في حدود الكلام عن الانطباعات عن طريق ترجمة الجمل الكاملـة لـدى المـرء عن الأجسام إلى جمل كاملة عن الانطباعات ". [34] ونظر كواين إلى عملية إعادة البناء المفهومية conceptual reconstruction التي قام بها كارنـاب فـي كـتابه "البناء المنطقي للعالم" (1928، وترجم إلى الإنجليزية سنة 1967) علـى أنهـا محاولة بطولية. وكان الدافع إليها هو أن الاعتقادات المتعلقة بالموضوعات الفيزيائية قد أحدثتها الخبرة الحسية بهذه الموضوعات. ومع ذلك فإن الخـبرة ليسـت كافية مطلقاً لإثبات أن الموضوعات التي تسبب ظاهرياً الخبرات الحسـية توجـد بـالفعل. والمهمـة إذن هي إقامة جسر على الفجوة المنطقية بين خبراتـنا الحسـية واعتقاداتـنا المتعلقة بالعالم الفيزيائي. وإحدى الطرق لحل هذه

المشــكلة هو ببساطة جعل هذه الفجوة تتلاشى، وذلك عن طريق "ترجمة" المعتقدات المتعلقة بالموضوعات الفيزيائية إلى لغة تشير فقط إلى خبرات حسية. (35)

والـــرأي عند كواين أن محاولة كارناب لإعادة البناء المفهومي على النحو المذكــور محكــوم عليها بالإخفاق، والسبب في ذلك يرجع إلى النزعة الكلية التي تؤكد على أن كل جملة في النظريات العلمية لا تتمتع بمحتوى تجريبي خاص بها، وبالتالـــي لا يمكن استحضارها ومناقشتها بمفردها، وفي هذا رد أيضاً على نظرية الـــتحقق فـــي المعنى التي تقول إن العبارات "ذوات المعنى" في النظريات العلمية يمكـــن استحضـــارها وهـــي "فرادى" والتحقق من كل عبارة على حده. وإذا كان الفيلســوف التجريبـــي الجذري قد قدم مفهوم التحليلية analyticity لتفسير المعرفة الأولـــية، والعبارة التحليلية في هذا السياق هي التي تظل صادقة في جميع الحالات ومهمـــا حـــدث، فإن نزعة الكلية تقضي على هذا المفهوم أيضاً. يقول كواين: "من الضـــلال والتضليل الكلام عن المحتوى التجريبي لعبارة فردية، وبصفة خاصة إذا كانـــت العبارة بعيدة تماماً عن المحيط التجريبي لمجال البحث. وبالتالي يصبح من الحماقـــة الحديـــث عن حد فاصل بين العبارات التركيبية synthetic statements التـــي يـــتم التمسك بها بصورة ممكنة عند التجربة، والعبارات التحليلية analytic statements التـــي يـــتم التمسك بها مهما حدث. وأية عبارة يمكن أن تظل صادقة مهمـــا حـــدث، إذا قمـــنا بتعديلات بالغة كافية في مكان آخر في النسق".(36) هذه الأفكـــار نشرها كواين سنة 1951 في مقالته المشهورة" عقيدتان للتجريبية" وعندما ســـئل سنة 1993 عن الأشياء التي يختلف فيها مع أسلافه في التقليد التجريبي، رد قـــائلاً: " إنتـــي اعتـــبر نفســـي تجريبـــياً بيقين، والنقاط التي انحرفت عندها عن الأســـلاف، وبخاصـــة كارناب، كانت نتيجة لإصراري على طريقة تجريبية أكثر اكـــتمالاً مـــن طـــريقة كارنـــاب نفسه. ونقدي للاستعمال الذي وضعه للتمييز بين الأحكـــام التحليلـــية والتركيبية ارتكز على أنني لم أدرك معياراً تجريبياً كافياً في حدود سلوك المتكلمين للغة للتمييز بين النوعين من العبارات" . (37)

وهكـذا اقتـنع كواين باخفاق الجانب المذهبي من التجريبية الجذرية نظراً لـتعذر اسـتنباط حقـائق الطبيعة من حقائق الخبرة المباشرة، واقتنع أيضاً بإخفاق الجانب المفهومي منها نظراً لتعذر " ترجمة" حقائق الطبيعة وهي فرادي في حدود حقـائق الخـبرة المباشـرة. وسـمى هذه المحاولة التجريبية باسم "النزعة الردية الجذريـة" radical reductionism . وإخفـاق هذه المحاولة تلاه إخفاق المحاولة الأخـرى وهي التمييز التحليلي – التركيبي analytic – synthetic distinction، ونظـر كوايـن إلى هاتين المحاولتين على أنهما "عقيدتان للتجريبية". وعلى هذا النحو انهارت الابستمولوجيا التقليدية في صورتها العقلية أو التجريبية تحت معاول النزعة الكلية.

علـى أن اخفـاق الابسـتمولوجيا التقلـيدية فـي هدفهـا، وهـو التسويغ justification الذي اتخذ صورة البحث عن اليقين a quest for certainty لم يدفع كوايـن إلـى التخلـي عـن الابسـتمولوجيا برمتها، وإنما دفعه إلى البحث عن ابسـتمولوجيا جديـدة يكـون هدفهـا الأساسـي هو التفسير العلمي scientific explanation الـذي يتمثل في السؤال:" كيف نكتسب نظرياتنا الشاملة عن العالم، ولمـاذا تعمل بصورة جيدة هكذا؟ " وهذا التفسير العلمي يتجسد في " تقرير واقعي" factual account عـن العلاقـة بين الملاحظة والنظرية، أو إن شئت أن تستخدم عبارة كواين قل: بين المدخل الضئيل والمخرج الغزير .

والاختلاف الأساسي بين الابستمولوجيا التقليدية والابستمولوجيا الجديدة هو أن ممارسـة هـذا التقرير الواقعي لا تتم إلا داخل العلم الطبيعي نفسه. ولقد عبر كوايـن عن هذا بقوله : " إن الابستمولوجيا لا تزال مستمرة، وإن كانت في وضع جديـد وحالة موضحة. وتقع الابستمولوجيا... ببساطة في موضع كفصل من علم الـنفس ومـن ثـم من العلم الطبيعي، إنها تدرس ظاهرة طبيعية، أعني موضوعاً إنسـانياً فيزيائـياً. وهذا الموضوع قد منح مدخلاً input معيناً مضبوطاً على نحو تجريبـي، علـى سبيل المثال، أنماط معينة من الإشعاع في حالات تردد متنوعة.

وباكتمال الوقت فإن الفاعل يقول كمخرج output وصفاً للعالم الخارجي... والعلاقة بين المدخل الضئيل (أي المثير الحسي) والمخرج الغزير (أي علمنا ومعرفتنا) هي العلاقة التي نستحث على دراستها لنفس الأسباب تقريباً التي تحث دائما على دراسة الابستمولوجيا، أعني لكي ندرك كيف يرتبط الدليل بالنظرية، وبأي الطرق تتجاوز نظرية المرء في الطبيعة أي دليل متاح". [38]

يبدأ الابستمولوجي الطبيعي تقريره الواقعي عن العلاقة بين المدخل الضئيل والمخرج الغزير بالاهتمام بالأشياء الخارجية نفسها والإثارات التي تحدثها للشخص المدرك لها. ويمكن أن نصور خطوات هذا التقرير تصويراً مقارباً على النحو الآتي: [39] في الخطوة الأولى نجد أن قذف المستنبهات الخارجية أو الأعضاء الحسية يسبب المدخل العصبى neural intake ويستخدم كواين هذا المصطلح أحياناً بدلاً من المثير stimulation. وفي الخطوة التالية نربط المدخل العصبي باللغة، ومن خلال محاكاة الناس أو عن طريق التعليم يتوصل الطفل في الوقت المناسب إلى نطق جملة ابتدائية أو الموافقة عليها عند نهاية الخطوة الثانية. والجمل التي يتعلمها الإنسان في هذه الحالة يسميها كواين باسم جمل الملاحظة من قبيل " إنها تمطر" و"هذا لبن" و"هذا كلب". ثم تأتي الخطوة الثالثة والتي يكون الانتقال فيها من العالم الخارجي إلى النظرية عن طريق الجمل الدائمة التي تأخذ الصيغة " كلما حدث كذا، حدث كيت"، مثل " كلما أمطرت السماء ، ابتلت الأرض" والتي تتألف من جملتين من جمل الملاحظة. ثم يكتمل بناء النظرية العلمية بعد ذلك بمساعدة الأفكار المنطقية والرياضية.

إن الباحث الابستمولوجي العلمي بهذه الطريقة يشعر بحرية في استخدام نظريات ومناهج علم النفس وعلم الوراثة والدراسات الجارية في علم الأعصاب neuro science التي تناقش الطرق التي يعالج بها المخ المعلومات، وحتى ما قبل التاريخ " فجمل الملاحظة لها مقدماتها في أصوات الطيور وفي نداءات القردة" [40]، ويستخدم أيضا نتائج العلم الإدراكي مثل نتائج البحوث التي تكشف عن النماذج المتكررة من الأخطاء في طرائق تفكيرنا.

وهناك نقطة أرى من الضروري الإشارة إليها هنا وهي أنه على الرغم من أن كواين قد استبعد الطريقة التجريبية التقليدية التي ورثها عن أسلافه في معالجة الابستمولوجيا إلا أنه قد استبقى من التجريبية جانبين أساسيين " أحدهما هو أنه مهما يكن الدليل الذي هو دليل للعلم فإنه هو الدليل الحسي. والآخر... هو أن الشيء المتضمن في معاني الكلمات لابد من أن يرتكز في نهاية الأمر على الدليل الحسي ".(41) وأكد كواين على هذه النقطة أيضاً في كتاباته المتأخرة مثل كتاب "ملاحقة الصدق" 1990عندما يقول: " إن القاعدة البارزة إلى حد بعيد للابستمولوجيا المتطبعة تتفق بالفعل مع قاعدة الابستمولوجيا التقليدية. إنها ببساطة شعار الفلسفة التجريبية: لا يوجد شئ في العقل إلا وقد مر بالحس أولاً "ninil in mente quod non prius in sensu".(42)

على أن الاختلاف الجوهري بين الابستمولوجيا التقليدية والابستمولجيا الطبيعية هو رفض الحلم الديكارتي بأساس لليقين العلمي لأقوى من العلم نفسه، وبالتالي رفض الأسبقية المنطقية للابستمولوجيا على العلم. يقول كواين في آخر كتاب ظهر له حتى كتابة هذه السطور وهو " من المثير إلى العلم" 1998: "على خلاف الابستمولوجيين السابقين، نحن لا نبحث عن أساس للعلم أقوى وأرسخ من العلم نفسه. ومن ثم فإننا نكون أحراراً في استعمال النتائج الحقيقية للعلم في بحث أصوله".(43)

وربما يتساءل المرء : كيف يستطيع الابستمولوجي الطبيعي استعمال النتائج الحقيقية للعلم لتسويغ العلم؟ ألا يوقعنا ذلك في الدور؟ الإجابة على هذين السؤالين تتضح من خلال فهم المصدر الثاني للمذهب الطبيعي عند كواين، ألا وهو الواقعية العنيدة أو غير المتجددة والتي ترفض أية قضية ابستمولوجية لا تطرح داخل العلم، والتي تدل أيضاً على عدم الإحساس بأية شكوك تتجاوز الشكوك المثارة داخل العلم.

إن إجابة كواين على السؤالين السابقين تظهر اختلافاً مهماً بين الابستمولوجيا الطبيعية والابستمولوجيا التقليدية يضاف إلى الاختلافات التي أسلفنا ذكرها، ويتضح الاختلاف عند معالجة النزعة الشكية. وكان الرأي في

الابســتمولوجيا التقلــيدية فــي صورتها الديكارتية هو أن تفسير إمكانية المعرفة يســتلزم الــرد على النزعة الشكية، ولكي نرد على الشاك فمن غير المشروع أن نســتفيد مــن نتائج العلم. لأننا لو استفدنا من هذه النتائج في ردنا، لكان هذا معناه اجتنابا للسؤال ووقوعاً في الدور. إذ كيف نرد عليه من شئ يضعه موضع الشك؟ ومن هنا قرر ديكارت في الرد على الشاك رفض كل الأشياء التي تتعرض للشك، والبداية من نقطة لا يجد الشك إليها سبيلاً.

ولكــن كواين يرى أن طريقة ديكارت في معالجة النزعة الشكية تسيء فهم المشــكلة الشكية، لأن الأسئلة الشكية تنشأ من داخل العلم. فكيف يتحقق ذلك؟ "إن الشــك يحــض على نظرية المعرفة. نعم، ولكن المعرفة أيضاً هي ما حض على الشك. والنزعة الشكية فرع من العلم ... والأوهام تكون أوهاماً فقط بالنسبة لقبول سابق لأجسام حقيقية تتعارض معها... إن افتراض الأجسام هو بالفعل علم فيزيائي بدائــي .. والعلــم الفيزيائي البدائي، أعني الحس المشترك المتعلق بالأجسام يكون مطلوباً هكذا على أنه نقطة الانطلاق للنزعة الشكية".[44]

إن العلــم يثبــت لنا كيف أن جوانب متنوعة من وجهة نظر حسناً المشترك عن العالم ربما تكون خاطئة إلى درجة أننا نصل إلى طرح السؤال: هل يجوز أن نكون مخطئين تماماً في الطريقة التي نرى بها العالم؟ [45] وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أخرى قل إن نجاحنا في فهم العالم، وبالتالي جواز اختلاف المظهر والحقــيقة، هــو على وجه الدقة الذي يثير الأسئلة الشكية في المقام الأول. ويجوز إذن أن نستعمل موارد العلم استعمالاً مشروعاً للرد على الأسئلة التي يطرحها العلم نفسه. ومن ثم يتعين علينا أن نفهم السؤال المتعلق بكيف تكون معرفتنا ممكنة على أنــه ســؤال تجريبي، سؤال عن الكيفية التي يجوز بها لمخلوقات مثلنا (مع الأخذ بعين الاعتبار ما تخبرنا به أفضل نظرياتنا العلمية الحالية عما عسانا أن نكون) أن نتوصــل إلــى اعــتقادات دقيقة وصحيحة حول العالم (مع الأخذ بعين الاعتبار ما تخبرنا به أفضل نظرياتنا العلمية الحالية عما عساه أن يكون العالم).[46]

والإجابة على السؤال الثاني الذي طرحناه آنفا أصبحت واضحة الآن، لأن الفكرة التي أكد عليها كواين هي أنه طالما أن الشاك يستعمل الدعاوي العلمية في الهجوم على العلم، فإن المدافع عن العلم يكون حراً في استعمال النظريات العلمية في الدفاع عن العلم. وبالتالي فإن خشية الوقوع في الدور لا مجال لها.

وإن شئت عبارة موجزة تقدم لك لب لباب الابستمولوجيا الطبيعية لدى كواين، فإليك هذه العبارة: " إن عملية تطبيع الابستمولوجيا، كما وضعت خطوطها، هي تقييد وتحرير معا، فالبحث القديم عن أساس للعلم الطبيعي ، أرسخ من العلم نفسه، تم التخلي عنه، وهذا الشيء هو التقييد. أما التحرير فهو الوصول إلى موارد العلم الطبيعي من غير خوف من الوقوع في الدور".[47]

The naturalization of epistemology, as I have been sketching it, is both a limitation and a liberation. The old quest for a foundation for natural science, firmer than science itself, is abandoned: that much is limitation. The liberation is free access to the resources of natural science, without fear of circularity.

هذه هي الابستمولوجيا الطبيعية كما أرادها كواين، أو على الأقل كما فهمتها أنا من كتاباته، فأنظر معي بأي معنى فهمها الفلاسفة المعاصرون، وإلى أي مدى أثرت في هؤلاء الفلاسفة، بحيث يتعذر على أي واحد منهم أن يغض عنها النظر.

5- اعتراضات على حجة كواين ، ورد كواين على نقاده

لقد اختلف الفلاسفة اختلافاً بعيداً على ما تعنيه الابستمولوجيا الطبيعية بطريقة كواين، وهذا الاختلاف ليس قاصراً على خصومها، وإنما هو خلاف بين أنصارها أيضاً. فالذين يتلهفون على تأييد هذه الابستمولوجيا الجديدة، والذين يناصبونها العداء يختلفون في تفسير عناصرها وفهم النتائج التي تترتب على قبولها، ومدى علاقتها بالابستمولوجيا التقليدية. ولننظر أولاً إلى الاعتراضات التي تأتي من الخصوم.

هناك اعتراضات عامة وأخرى تنشأ من الاهتمام بقضايا ابستمولوجية معينة. وتأتي الاعتراضات العامة من الاختلاف في المذاهب الفلسفية ووجهات نظر الفلاسفة في طبيعة الفلسفة وكيفية ممارسة البحث الفلسفي. فهناك فلاسفة يشاركون كواين في الانتماء إلى الفلسفة التحليلية ولكنهم يرفضون نزعة كواين العلمية المتطرفة. وعلى رأس هؤلاء بيتر ستراوسون Peter F. Strawson (1919 -) [48]. وهـا هو هيلاري بتنام Hilary Putnam (1926 -) [49] يؤكد في مستهل كتابه " تجديد الفلسفة" 1993 على أن الفلسفة التحليلية أصبحت تسيطر عليها بشكل متزايد الفكرة القائلة إن العلم، والعلم وحده، يصف العالم كما هو في ذاته وبشكل مستقل عن وجهة نظر المرء. وهناك شخصيات مهمة داخل الفلسفة التحليلية تقاوم هذه النزعة العلمية، والشخصية الخليقة بالإشارة إليها هو بيتر ستراوسون. [50]

وينفر ستراوسون من الغلو في الدعاوي الفلسفية لأن ذلك يصرف الفيلسوف عن ملاحقة الحقيقة، فنراه يقول: " المواقف المتطرفة قلما تكون صحيحة"، [51] وهو يجد في نفسه ميلاً طبيعياً لتفادي الآراء الجذرية في الفلسفة بصفة عامة وفي نظرية المعرفة على وجه الخصوص.

وهذا الموقف له نتائج كثيرة في طريقته المعتدلة في ممارسة الفلسفة، حيث يبحث دائماً عن الجوانب الإيجابية في وجهات النظر التي يرفضها. ومع ذلك فإن قائمة الفلسفات التجريبية التي يرفضها ليست قصيرة:

1- التجريبية البريطانية (لوك، وبيركلي، وهيوم).

2- الذرية المنطقية لدى رسل.

3- الوضعية الجديدة عند كارناب.

4- الوضعية المنطقية لدى أير.

5- المذهب الطبيعي الابستمولوجي عند كواين. [52]

إن ستراوسون لا يساير كواين في نظرته للفلسفة باعتبارها جزءا من العلم، ويتضح ذلك عندما يقتبس عبارة كواين القائلة إن " الفلسفة، أو ما يعجبني تحت هذا العنوان، متصلة بالعلم" ثم يعلق عليها بقوله " (متصلة بالعلم) و (ليست متطابقة معه) "[53] أما حقيقة موقف ستراوسون كما يخبرنا في " سيرته الفكرية" فهي أنه يقتسم مع فتجنشتين "وجهة النظر القائلة إن مهمتنا الأساسية إن لم تكن الوحيدة، هي الحصول على رؤية واضحة لمفاهيمنا ومكانها في حياتنا". [54]

لقد شك كثير من الفلاسفة في وجود قرابة كافية بين النظرية التقليدية في المعرفة والابستمولوجيا الطبيعية لدى كواين إلى الحد الذي يمكننا من النظر إلى نظرية كواين على أنها وريث شرعي للنظرية التقليدية. ويؤكد ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931 –)، على سبيل المثال، على أن " كواين يحل المعضلة عن طريق تغيير دوافع البحث ". [55] وتبعا لوجهة نظر رورتي فإن الابستمولوجيا التقليدية اهتمت بتسويغ المعرفة، على حين يبدو أن كواين قصر اهتمامه على التفسير السببي للمعرفة. وإحدى الدعاوي الأساسية عند رورتي هي أننا لابد من أن نحتفظ بمجال الآراء السببية منفصلاً تمام الانفصال عن مجال الآراء التسويغية، ويرى أن محاولة دمج هذين المجالين سوف تنتهي إلى خلط وخطأ. ولقد دفع هذا بعض نقاد كواين إلى القول بأن هناك غموضاً خفياً داخل السؤال الأساسي في الابستمولوجيا المتطبعة والتي تدعي تواصلاً مع النظرية التقليدية في المعرفة أكثر مما هو موجود بالفعل. [56] والحق أن كواين لم يحل المشكلة التقليدية عن طريق تغيير دوافع البحث فحسب كما قرر رورتي، وإنما بتغيير وسائل البحث أيضًا. وفي طريقة كواين لا مجال للآراء التسويغية في صورتها التقليدية، وبالتالي فإن ضرورة الفصل بينها وبين الآراء السببية ليس موضعاً للنظر.

وهذه الملاحظات تأخذنا إلى الاعتراض الذي يتكرر كثيراً في الأدبيات الابستمولوجية، والذي مؤداه أن الابستمولوجيا الطبيعية لا يمكن أن تكون معيارية

normative وتكــون فصلاً من علم النفس والعلم الطبيعي في وقت واحد. والرأي عــندي أن هذا الاعتراض هو أقوى الاعتراضات التي أثيرت ضد محاولة كواين. ويمكــن أن نسميه على سبيل الإيجاز باعتراض " المعيارية" normativity . ولقد أثــار هــذا الاعــتراض مجموعــة مــن الفلاسفة مثل " الفن جولدمان" في كتابه "الابســتمولوجيا والإدراك" 1986 و"جيجون كيم " Jaegwon Kim (1934 –) فــي مقالته "ما هي (الابستمولوجيا المتطبعة)؟" 1988، و"ستيفن ستيش" في مقالته "تطبيع الابستمولوجيا: كواين ، وسيمون، واحتمالات نجاح البراجماتية" 1993.

إن الصــورة النموذجــية للعلاقة بين الابستمولوجيا والعلم تقول إنهما يقعان على جانبين متقابلين من تقسيم الواقع في مقابل القيمة أو تميز الواقع – القيمة fact – value distinction [57] والــذي ينســب عــادة إلــى هيوم، وهو تميز أساسي للــنظريات الأخلاقية التي طرحها فلاسفة مثل أير وستيفنسون C.L. Stevenson (1908 – 1979) وهــير R.M. Hare (1919 –). وفــي هــذا التمييز تقع الابســتمولوجيا علــى جانــب القيمة أما العلم فيقع على جانب الواقع. وينظر إلى الابســتمولوجيا على أنها مشروع معياري normative وذلك بقدر اهتمامها بالقيمة المعرفــية epistemic value والتســويغ وتنظيم الاعتقاد. إن الابستمولوجيا تقوم بدور نقدي وتقديري في أمورنا العامة، لأننا نلجأ إليها من أجل المعايير الصحيحة مــن وجهــة نظر تفسير الأهداف المعرفية، وهي تقوم أيضاً بدور تنظيمي عملي عــندما نستمد منها النصيحة المتعلقة بالطريقة التي ينبغي أن نمارس بها البحث أو "ما ينبغي" أن نعتقد به. إن الأحكام والمفاهيم والخواص المعرفية هي في جوهرها عملــية وموجهة للفعل. أما العلم فينظر إليه على أنه مشروع نظري يهتم بتصوير العالم أو وصفه. والتقارير والمفاهيم والخواص العلمية وصفية في جوهرها. فالعلم يقول لنا ما هو الواقع، ولا يخبرنا بما "ينبغي" أن يكون عليه الواقع. [58]

إن الابســتمولوجيا الطبيعــية بالطريقة التي قدمها كواين تتعارض مع هذه الصــورة النموذجــية، لأن إدمــاج الابستمولوجيا في علم النفس معناه أنها سوف

تتخلى عن الأسئلة المعيارية المحورية من قبيل: ما الذي يجب أن نعتقد به، وما هي المعايير التي نفصل بها بين الاعتقادات المسوغة والاعتقادات غير المسوغة؟ وسر ذلك بسيط للغاية وهو أن علم النفس لا يحفل بمثل هذه الأسئلة لأنه علم وصفي. وعندما نظر كواين إلى نظريته الجديدة في الابستمولوجيا على أنها "فصل من علم النفس ومن ثم من العلم الطبيعي"، فقد دفع كثيراً من الفلاسفة إلى القول إنه قد استبعد الجانب المعياري في الابستمولوجيا استبعاداً كاملاً. وشجع بعضهم على الظن بأنه تخلي عن الابستمولوجيا ذاتها، لأن الابستمولوجيا لا يمكن أن تكون شيئا إن لم تكن معيارية. وإن شئت قل إن الابستمولوجيا من غير معيارية كمدينة الجيزة من غير أهرامات.

وها هو جولدمان، وهو من أبرز أنصار الابستمولوجيا الطبيعية كما سوف نوضح ، يرى أن أحد العناصر التي سوف يتم التخلي عنها، عندما نتخلى عن الابستمولوجيا التقليدية هو التوتر التقييمي في الابستمولوجيا. وإذا نظرنا إلى الابستمولوجيا نظرة تقليدية، وجدنا أنها تملك مشروعاً معيارياً أو نقدياً، ولكنها لا يمكن أن تظل هكذا إذا كان المشروع برمته داخل العلم الطبيعي، طالما أن العلم الطبيعي نفسه وضعي بصورة صارمة". [59]

أما "كيم" فيعترض على أن كواين يربط نظريته الجديدة بالتخلي عن الابستمولوجيا المعيارية والتحول إلى علم النفس، ويتساءل: " إن لم تكن الابستمولوجيا المعيارية بحثاً ممكناً، فلماذا لا يجب على الابستمولوجي المدعي أن يتحول إلى علم القوة المائية أو علم الطيور، مثلاً، بدلاً من تحوله إلى علم النفس؟". [60]

والرأي عند " ستيش" – الذي يقبل صورة ضعيفة من الابستمولوجيا الطبيعية – أن الابستمولوجي الطبيعي بالطريقة التي يريدها كواين يستطيع أن يكشف بشيء من التفصيل الطرق المنوعة التي يبني عليها الناس " صورتهم عن العالم" على أساس الدليل المتاح لديهم. ولكن هذا الابستمولوجي الطبيعي لا يملك طريقة لترتيب الخطط المختلفة تماماً لبناء أوصاف العالم، إذ لا يملك طريقة لتحديد

مـا هـي أفضـل خطط وما هي أسوأ خطط. وطالما أن الابستمولوجي الطبيعي بطـريقة كوايـن لا يسـتطيع أن يقدم نصيحة معيارية كائنة ما تكون، فمن غير المعقـول الزعم بأن أسئلته ومشروعاته يمكن أن تحل محل الأسئلة والمشروعات فـي الابسـتمولوجيا التقلـيدية. نحن لا نستطيع الموافقة على علم النفس لأن علم الـنفس يخـبرنا بكيف يفكر الناس، ولكنه لا يخبرنا (ولا يمكن أن يخبرنا بالفعل) بكيف "يجب" عليهم أن يفكروا. (61)

وهـناك اعـتراض آخر مؤداه أن مناقشة كواين للابستمولوجيا التقليدية لم تستوعب كل الاتجاهات والمحاولات الابستمولوجية، ومن ثم فإن تفنيده لما وصفه وناقشـه لا يعني رفضاً للابستمولوجيا التقليدية برمتها. خذ الاتجاه التجريبي مثلاً، تجـد أن ما وصفه كواين هو " على أفضل الفروض حلماً تجريبياً متطرفاً، ومن حيـث هو كذلك فهو نهر واحد فحسب في الابستمولوجيا التقليدية. ولماذا نظن بأنه لا توجد بدائل منافسه له؟ إن البرامج من قبيل ما وصفه كواين هي برامج متطرفة بالنسبة للتسويغ والتأييد والدفاع. وأنا اسميها ابستمولوجيا دفاعية defensive ، وأنا اتفق مع كواين في أنها قد ماتت. ولكنها ليست كل الابستمولوجيا".(62)

إن نقاد كواين هنا لا يختلفون معه في إخفاق المشروع الديكارتي الأساسي، وإنمـا الذي يجدونه مثيراً للاعتراض هو الافتراض المسبق لدى كواين القائل إن المشـروع الديكارتي الأساسي هو كل ما يوجد من ابستمولوجيا. تأمل على سبيل المثال النزعة الأساسية المعتدلة minimal foundationalism . يعتقد أنصار هذه الـنزعة أن تسويغ اعتقاداتنا التجريبية يرتكز في نهاية الأمر على الخبرة الحسية، ولكـنهم لا يصـرون علـى وجـود أساس من الاعتقادات المعصومة من الخطأ. ويعتـبرون أن التسويغ يموت من اعتقاد إلى آخر عن طريق الاستنباط . زد على ذلك أن هناك أنصار نزعة الاتساق ونزعة الثقة. ويعتقد أصحاب نزعة الاتساق أن التسويغ له مصدره في علاقات الاتساق، أما أصحاب نزعة الثقة فيرون أن مصدر التسويغ يكون في إنتاج الاعتقاد الموثوق به. ولا يقبل أي فريق من هؤلاء النموذج

الديكارتـــي للتسويغ. ومن الواضح إذن أن تصوير كواين للابستمولوجيا هو تقييدي على نحو مفرط . (63)

وقـــبل أن نعـــرض لـــرد كواين على نقاده نقول شيئاً يسيراً في الرد على الاعـــتراض الأخـــير. بالرغم من اتفاقنا على الاعتراض بصفة عامة، فإن الأمثلة التـــي ضـــربت لتأيـــيده هي موضع الخلاف. فنزعة الأساس المعتدلة لم يقل بها الفلاســـفة إلا استجابة لانتقادات كواين للنزعة الأساسية القوية، وقل مثل ذلك عن نـــزعة الـــثقة. فمـــاذا عـــن نظرية الاتساق؟ إن كواين قد ركز نقده على النزعة الأساســـية، ولكـــن "كورنبليث" بعد ذلك طبق النقد الطبيعي بصورة متساوية على نزعة الاتساق في صورتها الضعيفة على الأقل . (64)

إن المتأمل في اعتراض "المعيارية" الذي أسلفناه يبدو له أن كواين قد أسس قطـــيعة جذريـــة مـــع الابستمولوجيا التقليدية، وأن محاولته لتطبيع الابستمولوجيا تفضـــي في نهاية الأمر إلى التخلي عن الابستمولوجيا بقضها وقضيضها.والظاهر أن هذا الاعتراض كان من القوة بحيث اقتنع به عدد غير قليل من الفلاسفة، وكان من القوة أيضا بحيث أثر في كواين وأجبره على الرد عليه، وليس كواين فحسب، بـــل تحمـــس كل أنصاره من الابستمولوجيين الطبيعيين للرد على هذا الاعتراض، وقالوا أنهم لم يقصدوا التخلي عن البعد المعياري في الابستمولوجيا.

أمـــا كوايـــن فقد قال:" إن عملية تطبيع الابستمولوجيا لا تتخلى عن الجانب المعـــياري... والابســـتمولوجيا المعـــيارية بالنسبة لي هي فرع من الهندسة. إنها تكنولوجيا البحث عن الحقيقة، أو هي تنبؤ إذا استعملنا مصطلحاً ابستمولوجيا أكثر حـــذراً. ومـــثل أي تكنولوجيا فإنها تستعمل بحرية أية نتائج علمية يجوز أن تلائم غرضـــها... إنها تعتمد على علم النفس التجريبي في الكشف عن الأوهام الحسية، وتعتمد على علم النفس الإدراكي في استكشاف التفكير القائم على الرغبة". (65)

وهكـــذا لا تفتقر الابستمولوجيا الطبيعية إلى البعد المعياري، وليس أدل على ذلك من أنه إذا كان هدفنا الأساسي هو البحث عن الحقيقة، فإن العلوم المتنوعة من

الفـيزياء حـتى الرياضيات تمنحنا النصيحة الابستمولوجية المعيارية وتوضح لنا طـريقة الوصول إلى هذا الهدف. فالفيزياء تنصحنا بألا نأخذ كلام العرافيين مأخذ الجد، وتحذرنا الرياضيات من الأخطاء الإحصائية، و يبين لنا علم النفس الظروف التـي نكـون فيها عرضة للخطأ. ولعل الشيء اللافت للنظر هنا أن كواين عندما يسـمح بالـبعد المعياري في الابستمولوجيا، فإنه لا يستمده من خارج العلم أو من خـارج مركب نيورات كما يحلو له أن يقول. وأغلب الظن عندي أن هذا التصور للمعيارية لا يرضى الابستمولوجيين التقليديين.

أمـا اعـتراض " كيم" على تحول الفيلسوف الطبيعي إلى علم النفس دون أي علـم آخر، فإن الرد عليه قد بات واضحاً الآن، وهو أن الفيلسوف الطبيعي حر في الإفادة من نتائج جميع العلوم. وإذا كان كواين قد جعل الابستمولوجيا فصلاً من علم النفس، فإن الدافع إلى ذلك هو أن ملاءمة علم النفس للابستمولوجيا أكثر من ملاءمة غـيره مـن العلوم على الأقل في مستهل البحث الابستمولوجي. ولقد ذهب كثير من الابسـتمولوجيين في السنوات الحالية إلى أن التقدم في البحث الابستمولوجي مرهون بمدى الإفادة من نتائج علم النفس الخاصة بالتفكير والإدراك.

ولكـي لا يكـون كلامـنا محلقاً في سماء التجريد، إليك بعض الاقتباسات اليسـيرة مـن أعمال هؤلاء الابستمولوجيين والتي تؤكد هذا المعنى. يقول " الفن جولدمـان" إن مـزج الفلسفة بعلم النفس مطلوب لتقديم مبادئ مقبولة للتسويغ"[66] ويسير "جلبرت هارمان"[67] في نفس الاتجاه عندما يقرر أنه " من الصعب أن نقدم مـبادئ معيارية مقنعة اللهم إلا إذا بحثنا في كيفية تفكير الناس بالفعل، وهذا الأمر مجال لدراسة وصفية" .[68]

6ـ حجة جولدمان : الابستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة

إن الفيلسوف الذي طور الابستمولوجيا الطبيعية تطويراً يسد نقائصها وينطلق بها إلى آفاق جديدة هو " الفن جولدمان"[69] الذي بسط وجهة نظره في مجموعة من

المقــالات والكتــب مــن أبــرزها كتاب " الابستمولوجيا والإدراك" 1986 وكتاب "علاقات متبادلة : الفلسفة تلتقي بالعلوم الإدراكية والاجتماعية " 1992. وعندما يقرأ المــرء مقالة جولدمان الأولى في الابستمولوجيا " نظرية سببية في المعرفة"1967، ربمــا يــندهش للوهلة الأولى كيف يكون كاتبها نصيراً للابستمولوجيا الطبيعية، ولو قارنهــا بمقالــة كواين"الابستمولوجيا متطبعة" لزادت دهشته وحيرته. فجولدمان يبدأ مقالــته ببيان أن الدافع وراء كتابتها هو حل "مشكلة جيتر"، أما كواين فلم يحفل بهذه المشــكلة. والمعروف أن مشكلة جيتر تواجه التعريف التقليدي الثلاثي للمعرفة القائل إن المعــرفة اعــتقاد صادق مسوغ، ومحاولة جولدمان لحل هذه المشكلة معناه تقديم تحلــيل مقنع لمفهوم المعرفة يتفادى الأمثلة المضادة التي اقترحها جيتر، ولكن كواين يــرفض طريقة التحليل المفهومي التي كانت سائدة في الابستمولوجيا في الستينات. ومــع ذلك فإن النتائج التي انتهى إليها جولدمان من مقالته تلك جعلته يسير في اتجاه يلتقي فيه مع كواين في نهاية المطاف.

فــإذا امتازت النظرية السببية في المعرفة لدى جولدمان بشيء، فإنها تمتاز بــتقريرها أن معرفة الشخص لقضية معينة ولتكن (ق) يتم تحليلها بصورة ملائمة على أنها اعتقاد بأن (ق) تحدثه حقيقة أن (ق). على سبيل المثال، عندما أعرف أن هناك لوحة على الحائط، فإن اعتقادي في وجود هذه اللوحة قد سببته الحقيقة القائلة إن هناك لوحة. ثم طور جولدمان هذا التقرير في مقالته " التمييز والمعرفة الحسية" 1976 وذلــك عندما طابق بين المعرفة الحسية والاعتقاد الصادق الذي هو حصيلة القــدرة الممــيزة . فــإذا شاء المرء أن يعرف أن هناك لوحة أمامه، فلابد من أن يكون قادراً على التمييز بين الحالات التي توجد فيها لوحة والحالات التي لا توجد فيها. ثم مضى جولدمان بهذا التقرير إلى مسافة أبعد من ذلك عندما قدم في مقالته " ماهو الاعتقاد المسوغ؟" 1979 محاولة لتسويغ الاعتقاد، فرأى أن الاعتقاد يكون مســوغاً فقط في حالة كونه منتجا بثقة. وتبعاً لذلك فإن المعرفة هي اعتقاد صادق منتج بثقة reliably produced true belief . وهذه هي نزعة الثقة reliabilism.

وطالمـــا أن محاولـــة جولدمان لتطبيع الابستمولوجيا تعتمد على دفاعه عن نزعة الثقة، فيحسن بنا أن نوضح أولاً هذه النزعة ونبين مكانة جولدمان بين أنصارها.

تقــول نــزعة الثقة في صورتها العامة إن السؤال عما إذا كان أي شخص يعــرف قضــية معينة ولتكن (ق) أو ما إذا كان الشخص مسوغاً تسويغاً كاملاً في الاعــتقاد بــأن (ق)، يعــتمد على السؤال عما إذا كان اعتقاده بأن (ق) جاء نتيجة لعملــية إدراكــية موثوقــة reliable. وهذه العملية الإدراكية، أو العمليات، تكون موثوقة إذا كانت تميل إلى تقديم الاعتقادات الصادقة. يقول جولدمان: "تتوقف الثقة على ميل العملية لإنتاج الاعتقادات التي تكون صادقة بدلاً من أن تكون كاذبة."[70]

Reliability consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false.

وينقســـم الفلاســفة الذين يقبلون نزعة الثقة إلى مجموعتين متميزتين. تقبل المجموعــة الأولى شرط الثقة باعتباره شرطاً لتسويغ المعرفة، أو بوصفه إضافة إلـــى شــرط تســويغ المعرفة. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة على أن التسويغ ضروري للمعــرفة، وبعــد ذلــك يعرفون التسويغ في حدود الاعتقاد المنتج بثقة والمأخوذ بوصـــفه شــرطاً ضرورياً necessary ، أو كافياً sufficient ، أو بوصفه شرطاً ضـــرورياً ولكـــنه لـــيس كافـــيا، أو بوصفه شرطاً ضرورياً وكافياً معاً للتسويغ. واعتماداً على ما يراعيه القائل بنزعة الثقة في هذه المجموعة، فإنه ربما يشترط - أو ربمـــا لا يشـــترط - أن تكون الذات العارفة مدركة إدراكاً واعياً لكل ما يجعل الاعــتقاد منتجاً أو مسوغاً على نحو موثوق. والذين يصرون على الشرط الأخير يصـــفون أنفســـهم أحـــياناً بأنهم يتمسكون بنظرية داخلية في التسويغ internalist theory of justification لأنهـــم يصـــرون علـــى أن تكون الذات العارفة مدركة داخلـــياً internally أو تأملـــياً بأن اعتقادها يكون مسوغاً. أما القائلون بنزعة الثقة الذيـــن لا يصـــرون علـــى أن تكون الذات العارفة مدركة إدراكاً واعياً بما يسوغ اعـــتقادها بوصفه منتجاً بثقة، فإنهم يعرفون التسويغ في حدود الثقة فقط، وبالتالي يصـــفون أنفســـهم علـــى أنهم يتمسكون بنظرية خارجية في التسويغ externalist

theory of justification ، ذلــك بــأنهم يصـــرون على أنه إذا كان اعتقاد المرء منــتجاً بــثقة، فإنـــه يكون مسوغاً حتى لو لم يكن المرء مدركاً بصورة داخلية أو تأملية بأن الاعتقاد منتج بثقة أو بما يسوغه [71].

أما المجموعة الثانية من أنصار نزعة الثقة فتصر على أن شرط الثقة ليس شــرطاً للتســويغ، وأنـــه على حين تشترط المعرفة الاعتقاد الصادق المنتج بثقة (والذي ربما تكون الذات العارفة مدركة له بصورة تأملية و ربما لا تكون)، فإن المعرفة لا تشترط التسويغ، إذ أن التسويغ هو فاعلية تقديم السبب justification is a reason- giving activity ، والــذي يعد زائداً عن الحاجة في رأي فلاسفة هذه المجموعـــة. ودافـــع عـــن هـــذه الوجهة من النظر "فريد درتسكي"[72] في كتابه "المعـــرفة واتـــباع المعلومـــات" 1982. وطالما أن التسويغ في رأي فلاسفة هذه المجموعة لا يكون ضرورياً لامتلاك الاعتقاد الصادق المنتج بثقة، فإنهم يتمسكون "بــنظرية الــثقة في المعرفة" reliability theory of knowledge بوصفها مقابلة لـــنظرية الثقة في التسويغ reliability theory of justification، والشيء الخليق بالملاحظـــة هـــو أنـــه لـــيس كل الذين يقولون بنزعة الثقة من الداخلين في زمرة الطبيعييـــن، فالقـــائلون بــنزعة الثقة الذين يدخلون في زمرة الطبيعيين هم أنصار الــنزعة الخارجية externalism الذين يشترطون للمعرفة أو التسويغ علاقة سببية قابلـــة للملاحظة تجريبياً بين الاعتقاد الصادق لدى المرء وحالة ما خارجية أو آلية تكون موثوقة في إنتاج الاعتقادات الصادقة . [73]

وأظن أنه قد بات واضحاً الآن أن جولدمان من أصحاب نزعة الثقة بالقائلين بالــنظرية الخارجـــية فـــي التســـويغ، وهو يتفق مع درتسكي في جانب النظرية الخارجـــية. ولكن درتسكي يقول بنظرية الثقة في المعرفة. ولا يقول بنظرية الثقة في التسويغ التي يدافع عنها جولدمان ويؤكد دائماً على أن الاعتقاد المسوغ يقع من تحليل المعرفة في صميم الصميم.

وبعـــد أن أدركـــنا معنى نزعة الثقة في صورتها العامة، ومكانة جولدمان

منها، نتساءل: كيف يؤسس نظريته في الابستمولوجيا الطبيعية على نظريته في نزعة الثقة؟ بدأ جولدمان تحوله الطبيعي للابستمولوجيا في مقالة " نظرية سببية في المعرفة"، كما ألمحنا، ولم يهتم فيها بالبعد المعياري، غير أنه عاد في كتابه "الابستمولوجيا والإدراك" وعرض بصورة مباشرة مفهوماً معيارياً للابستمولوجيا، حاول به أن يحقق هدفين، أحدهما هو الانسجام مع التقليد المسيطر على الابستمولوجيا، والآخر هو الدفاع عن الارتباط الوثيق بين الابستمولوجيا وعلم النفس أو العلم الإدراكي cognitive science بصفة عامة. ويتساءل : "ولكن كيف السبيل إلى ربط هذه الأفكار؟ إذا كانت الابستمولوجيا تقويمية evaluative في المقام الأول، فكيف تؤدى العلوم التجريبية دورها؟ وما هي الإسهامات التي يمكن أن تقدمها هذه العلوم التجريبية لفرع معرفي معياري؟".[74]

إن المتأمل في بنية نظرية التسويغ التي قدمها جولدمان في كتابه "الابستمولوجيا والإدراك" وفي كتاباته الأخرى اللاحقة، يجد أن هذه البنية تتألف من ثلاث مستويات مترابطة على النحو الآتي: يهتم المستوى الأول ببيان العلاقة بين كون الاعتقاد مسوغاً وانسجامه مع نسق صحيح من قواعد التسويغ. أما المستوى الثاني فإن شغله الشاغل هو تحديد معيار الصحة بالنسبة لنسق قواعد التسويغ، وأخيراً يأتي المستوى الثالث ليبحث في محتوى النسق الصحيح من القواعد التسويغية. ومحتوى النسق هنا هو العمليات الإدراكية المتنوعة من قبيل عمليات الإدراك الحسي العادي، والتذكر، أو العمليات البيولوجية الأخرى التي تخضع لفحص علماء النفس وعلماء بيولوجيا الأعصاب وغيرهم من أصحاب العلم الإدراكي. وأخص ما يتميز به هذا المستوى الثالث هو أن العلم الإدراكي يقوم فيه بدور مهم، وبذلك تتضح العلاقة بين الابستمولوجيا والعلوم التجريبية.

وعند المستوى الأول من نظرية التسويغ يقدم جولدمان ما أطلق عليه اسم "مبدأ الإطار" framework principle وأراد به أن يكون محايداً على نطاق واسع بين النظريات المتنافسة. والمحتوى الأساسي لهذا المبدأ هو: الاعتقاد المسوغ هو

الاعتقاد الذي يجيزه نسق صحيح من القواعد التسويغية

A justified belief is one that is permitted by a right system of justificational rules.

وهناك نقطة تضاف إلى مبدأ الإطار وهي أن إجازة الاعتقاد لا تقوضها حالة الشخص المعتقد. (75)

وإذا سلمنا بأن الاعتقاد المسوغ هو الاعتقاد الذي يجيزه (من غير أن تقوض هذه الإجازة حالة الشخص المعتقد) نسق صحيح من القواعد التسويغية، فمن الطبيعي أن نطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل نسق القواعد التسويغية صحيحاً؟ وهذا يفضي بنا إلى المستوى الثاني من نظرية التسويغ ألا وهو معيار صحة القاعدة التسويغية. ويناقش جولدمان مجموعة أنواع من معايير الصحة. ربما تكون بعض المعايير اجتماعية، على سبيل المثال، المعيار الذي يجعل الصحة دالة للمناهج التي يقبلها مجتمع المرء أو ثقافته. وربما تكون المعايير صورية تماماً عندما نستمدها من حقائق المنطق أو نظرية الاحتمال، وفي هذه الحالة يجوز القول إن القواعد الصحيحة هي القواعد التي تستلزمها حقائق المنطق. ولكن جولدمان يرفض المعايير الاجتماعية والصورية على السواء. وسبب ذلك الرفض أن مجرد قبول المجتمع لا يعد شرطاً كافياً للصحة، والمشكلة الواضحة مع حقائق المنطق هي أن القواعد التسويغية تهتم بالاعتقادات، ولكن حقائق المنطق الصوري – من حيث هي كذلك – تكون صامتة إزاء الظواهر الاعتقادية. فالمنطق الصوري يهتم بالخصائص الدلالية semantic أو التركيبية syntactic للصيغ أو الأنساق الصورية، ولكنه لا يقول شيئاً على الإطلاق عن حالات الاعتقاد. زد على ذلك أن القواعد التسويغية هي قواعد للاجازة (وربما للالزام) فهي معيارية بطبيعتها، ولكن المنطق ليس معيارياً بهذه الطريقة. (76)

أما المعيار المفضل لصحة القواعد التسويغية لدى جولدمان فمؤداه: "أن نسق القواعد يكون صحيحاً فقط في حالة إجازة هذه القواعد لعمليات إدراكية

مختارة داخل المستودع (الإدراكي) الإنساني، أي العمليات الإدراكية لتشكيل الاعتقاد التي سوف تنتج نسبة عالية من الاعتقادات الصادقة. وخلاصة القول أن نسق القاعدة التسويغية يكون صحيحاً فقط في حالة كون عمليات تشكيل الاعتقاد التي يجيزها موثوقة كأشد ما تكون الثقة". (77)

ثم يأتي المستوى الثالث والأخير ليكشف النقاب عن دعوى العلاقة بين الأبستمولوجيا والعلم الإدراكي. إن علم النفس، أو أي علم إدراكي، لا يدخل في المستوى الأول أو المستوى الثاني من نظرية التسويغ، وهذا يعني القول بأنه لا يقوم بدور في اكتشاف مبدأ الإطار أو في تحديد معيار ملائم للصحة. ولكن طالما أن العمليات الإدراكية هي التي تمثل الموضوعات المجازة لأنساق القاعدة التسويغية الصحيحة، ولا يمكن اكتشاف طبيعة هذه العمليات الإدراكية عن طريق البحث النظري، فإن الحاجة إلى العلم التجريبي تكون ضرورية هنا.

يقول جولدمان: " إن العلم الإدراكي يستطيع أن يخبرنا بالعمليات التي تنتمي إلى المستودع (الإدراكي) الإنساني. والعلم الإدراكي يكون مطلوبا للمساعدة في اكتشاف أي العمليات في هذا المستودع تملك الخصائص الملائمة ابستمولوجيا... وعلى هذا النحو سيكون علم النفس مطلوباً عند المستوى الثالث من نظرية التسويغ". (78)

إن تصور جولدمان للابستمولوجيا الطبيعية يعد اصلاحياً إذا قارناه بتصور كواين الثوري لها، ذلك أن جولدمان لا يزال يحافظ على علاقات أساسية مع الطريقة التقليدية لممارسة الابستمولوجيا المتمثلة في التحليل المفهومي وهي طريقة يرفضها كواين. إذ أن تحديد مبدأ الإطار عند المستوى الأول، وتحديد معيار ملائم للصحة عند المستوى الثاني جاء نتيجة للتحليل المفهومي السابق على البحث العلمي وبشكل مستقل عنه. فإذا كان كواين ينصح الباحث الابستمولوجي بالانصراف عن التأمل النظري في مكتبته، وارتداء المعطف الأبيض لدراسة العلاقة بين المدخلات الحسية والمخرجات النظرية، فإن جولدمان ينصح

الابستمولوجي بأن يظل في مكتبته عند المستويين الأول والثاني من نظريته ليقضي حاجته من التأمل النظري، ولكنه ينصحه بارتداء المعطف الأبيض عند المستوى الثالث.

إن التعاون الذي يقيمه جولدمان بين الابستمولوجيا والعلم الإدراكي لا ينفي التأسيس النظري المفهومي للبحث الابستمولوجي، ولكنه يقرر أن البحث التجريبي لن يكون ملائماً لبحث المشكلات الابستمولوجية إلا بعد أن يقضي الابستمولوجيون وقتاً مناسباً في تأملاتهم النظرية " وإلا فإن الابستمولوجيين سوف يتجولون في مختبر العلم الإدراكي من غير أن يعرفوا ما يبحثون عنه. كيف يستطيعون بأية حال معرفة أن وظيفتهم هي جمع المعلومات حول العمليات الإدراكية اللهم إلا إذا كانوا قد حددوا مسبقاً أن ما يجعل الاعتقادات مسوغة هو أصلها في عمليات إدراكية موثوقة". (79)

7ـ دفاع عن الابستمولوجيا الطبيعية

إن التحول الطبيعي في الابستمولوجيا الذي عرضنا لأصوله عند كواين وجولدمان، يحظى باهتمام متزايد من الابستمولوجيين في أيامنا هذه. وها هو "هيلاري كورنبليث" Hilary Kornblith الذي اضطلع بشرح الابستمولوجيا المتطبعة والدفاع عنها في مجموعة من الدراسات أبرزها كتابه "الاستدلال الاستقرائي وأساسه الطبيعي: مقال في الابستمولوجيا المتطبعة"1993، يواصل تأييدها في مقالته الأخيرة" في الدفاع عن الابستمولوجيا المتطبعة" 1999. ويتفق بداية مع كواين وغيره من أنصار الابستمولوجيا الطبيعية على أن النزعة الأساسية عند ديكارت قد أخفقت إخفاقاً شديداً، لأن مهمة إعادة بناء معرفتنا من أساس لا سبيل إلى الشك فيه تبين أنها مستحيلة. وبالتالي فإن الهدف الذي يجب أن تتجه إليه الابستمولوجيا هو بحث " ظاهرة" المعرفة بدلاً من " مفهوم" المعرفة، فنراه يقول: "إن هدف النظرية الطبيعية في المعرفة، كما أراها، ليس تقديم تقرير عن مفهومنا

للمعرفة، وإنما تقديم تقرير عن ظاهرة طبيعية معينة، أعني المعرفة ذاتها".[80]

وإذا نظـــرنا إلى المعرفة بوصفها ظاهرة طبيعية، فإن مفهومنا عنها ربما يكون ناقصـــاً شـــأنه فـــي ذلـــك شأن مفاهيمنا عن الظواهر الطبيعية الأخرى. ويضرب لنا "كورنبليـــث"مثلاً بمفهوم الألومنيوم. إن مفهوم الناس عن الألومنيوم ربما يكون خاطئاً، وربمـــا يكـــون ناقصاً عندما لا يتضمن معلومات كافية لتمييز الألومنيوم من المعادن الأخرى، وهذا الأمر لا يصدق على الناس العاديين فحسب، وإنما يصدق على الخبراء أيضـــاً، وذلـــك عـــندما يملكون في مراحل متباينة من التاريخ بعض المفاهيم التي لا تصـــف الأشياء التي يعنون بها وصفاً كاملاً. ولا عجب أن يكون وضع المفاهيم التي تصف الظواهر الطبيعية وصفاً دقيقاً كاملاً هو أحد إنجازات العلم .[81]

ومـــثل هذا يقال عن المعرفة، فربما يخفق مفهومنا عن المعرفة بطرائق متنوعة فـــي توضـــيح طبيعتها. وطالما أننا ننحي المفاهيم العادية عن الظواهر الطبيعية جانباً، ونتمســـك بالمفاهـــيم العلمـــية، فكذلك يجب علينا أن نستبعد التحليل المفهومي للمعرفة ونعالج المعرفة باعتبارها ظاهرة طبيعية. إن محاولة فهم ما عساه أن يكون الألومنيوم تـــبدأ بجمـــع حالات واضحة من المعادن لكي نرى الجوانب التي تشترك فيها، وكذلك الحـــال عند دراسة المعرفة، ربما نفحص حالاتها الواضحة لنرى الملامح التي تشترك فـــيها. وحالات المعرفة الواضحة كأشد ما يكون الوضوح هي حالات المعرفة العلمية. وهـــنا نقـــدم تقريراً تقريبياً عن بعض حالات المعرفة الواضحة باعتباره مدخلاً للبحث النظري في ظاهرة المعرفة. ولكن كيف يتحقق هذا البحث النظري؟

لـــيس الجواب على هذا السؤال عسيراً، فقد رأى " كورنبليث" أن هذا البحث يقع عند عدة مستويات مختلفة. يجب أن نفحص الآليات السيكولوجية المتنوعة التي عـــن طريقها يتم إنتاج المعرفة. زد على ذلك أن هناك عنصراً اجتماعياً مهماً في المعـــرفة، إذ تقـــوم العوامـــل الاجتماعـــية بدور في إنتاج المعرفة والاحتفاظ بها ونشرها. كما أن الابستمولوجيا التطورية في تقليد داروين تلقي ضوءًا شارحاً على حياتـــنا المعرفـــية، وتقدم الدراسات في علم الأعصاب استبصاراً عميقاً في طبيعة

الإدراك، ولا يجب النظر إلى هذه الطرق باعتبارها متنافسة، وإنما الصواب أن ننظر إليها بوصفها متكاملة [82].

ومن خلال هذه الطرق يجوز أن نحدد الملامح المشتركة بين جميع حالات المعرفة، وبذلك نقدم تقريراً عن المعرفة يكون أكثر ملاءمة من التقرير الذي يقدمه التحليل المفهومي للمعرفة. ويهتم "كورنبليث" بنفس الأسئلة التقليدية في المعرفة وهي:

- ما هي المعرفة؟
- كيف تكون المعرفة ممكنة؟
- ما الذي يجب أن نفعله لكي نحصل على المعرفة؟

غير أنه يفسرها تفسيراً طبيعياً. فالجواب الذي يقدمه على السؤال الأول هو نزعة الثقة التي صاغها جولدمان والقائلة إن المعرفة اعتقاد صادق منتج بثقة. وهذه الإجابة لها مضامين مهمة بالنسبة للسؤال الثاني. وإذا أردنا أن نعرف كيف تكون المعرفة ممكنة، وأخذنا نزعة الثقة بعين الاعتبار، فإننا نحتاج إلى أن نعرف كيف تسلم مؤهلاتنا الإدراكية بإمكانية الاعتقاد المنتج بثقة. والبحوث النظرية التي أسلفنا الإشارة إليها، وهي البحث العصبي والسيكولوجي والبيولوجي والاجتماعي، تكون ملائمة لهذا السؤال. ومن ثم توجد أسئلة حول العمليات الإدراكية والنطاق الذي تمثل عليه إلى تقديم الاعتقاد الصادق. ونبحث أيضا في علاقة ميولنا الاستدلالية الفطرية بالاعتقاد الصادق. أما على المستوى الاجتماعي فمن الواضح أن التنظيم الاجتماعي للمؤسسات العلمية إما أن يسهم في إنتاج الاعتقاد الصادق وينشره أو يقلل منه. [83]

ومن المحقق أن الإجابة على السؤال الثاني تساعدنا في الإجابة على السؤال الثالث، لأن فهم الآليات المتنوعة التي عن طريقها نقدم اعتقاداتنا سوف يلقي ضوءاً قوياً على قدراتنا وعيوبنا على حد سواء. ولا يمكن تقديم النصيحة المعرفية إلا من خلال هذه المعرفة التفصيلية. وكما أن النظرية الأساسية عند ديكارت تقدم

وجهـــة نظـــر موحدة في الأسئلة الابستمولوجية الثلاثة، فكذلك تفعل الابستمولوجيا الطبيعـــية. ولكـــن الاخـــتلاف يأتـــي في طريقة المعالجة، فقد نظر ديكارت إلى الابستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى، والآن ينظر الطبيعيون إلى الابستمولوجيا على أنهـــا جزء من المشروع العلمي. ولم يرتكب ديكارت شيئاً من الحماقة عندما بحث عـــن ابســـتمولوجيا مـــنعزلة عن أفضل علم متاح في عصره، فقد أدرك بصورة صحيحة أن أفضل علم متاح في عصره غير جيد بصورة كافية. وبالفعل فإن حالة العلـــم في أيام ديكارت لا يمكن أن تؤلف المشروع الابستمولوجي الجديد بالطريقة التـــي صـــورناها آنفا. وكان الدافع لدى ديكارت في " التأملات" - كما يخبرنا في الصـــفحة الأولـــى من التأمل الأول - هو العثور على " شيء في العلم يكون ثابتاً وحاســـماً على الأرجح". وما كان لهذا أن يتحقق بشيء أقل من الثورة العلمية في القرنيـــن الســـابع عشر والثامن عشر. ولكن ديكارت الذي سبق عمله هذه الثورة بحث عن هداية معرفية في مكان آخر خارج العلم. (84) وإذا كان الوضع المعرفي فـــي أيامنا قد تغير كثيراً عن الوضع المعرفي أيام ديكارت، وابتعد عنه بعد الثرى عن الثريا، فإن مسايرة ديكارت الآن تعني عدم إدراك هذا التغير. وطالما أننا نملك علماً ناجحاً يعتمد عليه، فإن الإفادة من نتائجه وطرائقه في التنظير الابستمولوجي يعد أمراً طبيعياً ومشروعاً.

صـــحيح أن أنصـــار الابســـتمولوجيا التقليدية لا يعترضون على بحث الآليات المتـــنوعة التي يتم من خلالها إنتاج المعرفة، أو اكتساب قدراتنا المعرفية، أو ما يجري مجـــراها من أمور يعني بها الابستمولوجيون الطبيعيون، ولكنهم يعترضون بقولهم إن هـــذه المشـــروعات علمـــية ولا تمـــثل جزءاً من الفلسفة. والرد عند الابستمولوجيين الطبيعييـــن أنـــه لا يوجـــد تميـــيز صـــارم بيـــن البحـــث الفلسفي والبحث العلمي. والابســـتمولوجيا التـــي ينظر إليها التقليديون على أنها فلسفة أولى، يعتبرها الطبيعيون مفـــتقرة إلـــى الحكمة، لأنها تعزل الابستمولوجيا عن المعلومات الملائمة لها. وبالتالي فـــإن الخـــلاف حـــول ما إذا كانت الابستمولوجيا الطبيعية تمثل نوعاً من الفلسفة على الإطـــلاق يـــبدو خلافاً لا طائل تحته ولا غناء فيه. وسيدعي الطبيعيون أنهم يوجهون

ببســـاطة الأسئلة الفلسفية عن طريق الوسائل التجريبية،وسيجادل التقليديون بأنه بقدر ما نستخدم المناهج التجريبية، فإن البحث المنجز لا يكون فلسفياً. [85]

إن نقطـــة الخلاف الأساسية بين التقليديين والطبيعيين هي: هل يوجد بالفعل مجـــال مشـــروع للبحـــث الابستمولوجي الأولى a priori؟ ويمكن الفصل في هذا الخلاف بطريقتين: إحداهما هي النظر في الحجج التي يقدمها كل فريق، والأخرى هـــي النظر في النتائج التي ينتهي إليها كل فريق، والتساؤل: هل تبشر هذه النتائج بشيء من النجاح أم لا؟ إن نقطة الاختلاف الأساسية سوف ترتكز في نهاية الأمر علـــى كيفـــية تصورنا لطبيعة البحث الابستمولوجي، وبصفة خاصة كيفية تفسيرنا للأسئلة الابستمولوجية الثلاثة التي طرحناها من قبل.

يقـــول الابســـتمولوجيون الطبيعـــيون إن الطريقة الأولية التي تعزل البحث الابستمولوجي عن المعلومات التجريبية الملائمة له لم تقدم شيئاً ذا بال في الإجابة علـــى الأســـئلة الـــثلاثة، بـــل فقـــد معها كل شئ. وسوف يحتج الابستمولوجيون التقلـــيديون بأن خصومهم من الطبيعيين فهموا الأسئلة الثلاثة فهماً خاطئاً. فالسؤال الأول، عما عساها أن تكون المعرفة، ليس سؤالاً عن ملامح ظاهرة في العالم كما يدعـــي الطبيعيون، وإنما هو بالأحرى عن مفهومنا للمعرفة. والسؤال الثاني، حول إمكانـــية المعرفة، ليس سؤالاً عن الآليات المتنوعة التي تجعل المعرفة ممكنة كما يدعي الطبيعيون، وإنما هو سؤال عن كيفية الرد على النزعة الشكية والذي يتطلب إعـــادة بناء منطقية للمعرفة. وأخيراً سيقول التقليديون بأن الطبيعيين فهموا السؤال الثالـــث فهماً خاطئاً أيضاً. لأنه إذا كانت توجد أسئلة تجريبية مشروعة حول كيفية تدريـــب الأفراد إلى درجة أن يكونوا قادرين على التغلب على عيوبهم الإدراكية، فـــإن الســـؤال الفلسفي بصورة متميزة هنا مختلف تمام الاختلاف. فالسؤال الثالث، المفهـــوم فلســـفياً، هو بالفعل سؤال عن الأهداف المعرفية التي يتعين إحرازها إذا امـــتلك المـــرء المعرفة. ومع ذلك إذا أردنا أن ننجز برنامجاً معيناً لإحراز أهداف معيـــنة، فإنـــنا نحتاج أولاً إلى تحديد ما عساها أن تكون الأهداف، وهنا يأتي دور

الفلســفة. إن إعــادة التفســير الطبيعي للسؤال الثالث تجعله يبدو تجريبياً فقط عن طـريق التسـليم بأننا أجبنا بالفعل على السؤال الفلسفي بشكل متميز حول أهداف الإدراك. فكـيف نحسم هذا الخلاف؟ الجواب عند "كورنبليث" أنه لا يوجد نص ولا سلطة نحتكم إليها في تحديد معاني الأسئلة الثلاثة. (86)

ولا يوجـد فيلســوف يكون لــه الحق في تفسير ما استعصى على الفلاسفة تفسيره، ولا توجد جهة تكون بمثابة المرجع الفاصل في ذلك. ومن هنا فإن الحجة التــي يقدمهــا الابستمولوجيون الطبيعيون تستند إلى عقم الابستمولوجيا النظرية، وإلــى إخفاقها في حل الأسئلة الابستمولوجية، بل ووصولها إلى طريق مسدود في معالجــة بعــض المشكلات مثل مشكلة الرد على النزعة الشكية. وتستند أيضاً إلى التوقعات الجيدة وبشائر النجاح للابستمولوجيا الطبيعية.

8ـ خـاتـمـة

إن المذهب الطبيعي الابستمولوجي المعتدل الذي نقبله يقوم على وجهة نظر تتوســط بين طرفين فيهما قدر كبير من الإسراف والتطرف في الرأي. الأول هو المذهــب الطبيعــي الابستمولوجي الثوري القائل بضرورة التخلي عن المشكلات التقلــيدية والمناهج التقليدية أيضاً في معالجة الابستمولوجيا، والتحول بدلاً من ذلك إلــى المشــكلات التــي تثيرها الدراسة العلمية للإدراك الإنساني، وتبنى المناهج العلمــية وحدها في حل هذه المشكلات. والطرف الثاني هو المذهب الابستمولوجي الــنظري ســواء في صورته التقليدية أو المعاصرة، والذي يبالغ أنصاره في قيمة النتائج الابستمولوجية التي يتم التوصل إليها من غير الاستعانة بموارد العلم.

نحــن لا نقـبل الصورة المتطرفة من الابستمولوجيا الطبيعية التي عرضها "كورنبليــث"مثلا في مقالته " في الدفاع عن الابستمولوجيا المتطبعة"، والتي طالب فــيها بدراســة المعرفة دراسة علمية بوصفها ظاهرة طبيعية شأنها في ذلك شأن الألومنــيوم. وإن تعجــب فعجب أن تكون الدعوى إلى دراسة المعرفة باعتبارها

جــزءاً مــن العلــم هي ذاتها دعوى فلسفية وليست علمية. زد على ذلك أن تشبيه المعـرفة بالألومنيوم ليس له ما يسوغه. إذ سيكون من السخف والمحال ألا نعول على المناهج التجريبية عند دراسة الألومنيوم ومعرفة تكوينه الفيزيائي، وهذا على خلاف المعرفة التي تتطلب في بعض جوانبها بحثاً مفهومياً.

ويتعذر علينا أن نجد أسباباً دقيقة للتفكير في أن المعرفة تشبه الألومنيوم "إن مــا نبحث عنه في حالة الألومنيوم هو فهم تكوينه الفيزيائي. فنحن نريد أن نعرف مــن أي شئ يتألف؟ وكيف يتفاعل مع المواد الأخرى؟ ولماذا؟ وما الذي نستعمله مــن أجلــه؟ أما تحليلنا للمعرفة فإنه لا يتطلب تقريراً عن تكوينها الفيزيائي، ومن المشــكوك فيه أن يوجد شيء من هذا القبيل. ويجوز أن نبحث أيضاً عن تحليلات علمــية لعملــيات فيزيائــية من قبيل انقسام الخلية. ولكن المعرفة ليست مادة مثل الألومنيوم أو عملية مثل انقسام الخلية".(87)

إن هــذا الـتطرف في المذهب الطبيعي ناتج عن الرغبة في مطابقة الفلسفة بــالعلم، والصــواب فــي رأينا أن الفلسفة متميزة من العلم، وليست تابعة له تبعية مطلقة، وإنما الأحرى أنها تشكل أساسه العقلاني، وترسم له في مواضع غير قليلة طــريقة السير. وهي تقف مع الدين جنباً إلى جنب ليكونا بمثابة المنارة التي تهدي ســفينة الفكــر البشري في بحر تتلاطم فيه الأمواج . ولكي لا يقع في ظن القارئ أنــي أذهب بهذا القول مذهب الافتتان في التعبير، حسبي أن أشير إلى شيء واحد وهــو مــا يــدور من جدل حول نتائج الهندسة الوراثية، الأمر الذي تطلب وجود مبحــث فلســفي خاص هو " الأخلاق البيولوجية" Bioethics وهو مبحث يحظى بعــناية بالغــة مــن فلاسفة الأخلاق في وقتنا الحالي. وهنا نجد أن العلم النظري الخــالص لا يقدم شيئاً لحل المشكلات الناشئة عن التطبيق السيئ لنظريات الهندسة الوراثــية، مثل مشكلة الاستنساخ، وإنما الذي يقدم العون والإرشاد في هذا المجال هــو الدين والفلسفة، والعلماء أصحاب الاهتمامات الأخلاقية التي تستمد في نهاية الأمر من الدين أو الفلسفة. وهذا يعني أننا لا نوافق كواين على القول بأنه لا توجد

نقطـــة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى. لأننا لو وافقنا على ذلك، لانتهى بنا الأمـــر إلى التسليم بأن العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأية فاعلية إنسانية تتميز من العلم – ويعنينا هنا الفلسفة – لن تقدم نفعاً يذكر في اكتساب المعرفة.

ويـــرى بعض فلاسفة العلم " أن الفلسفة ترشد جميع العلماء بصورة ضمنية عـــندما يعالجون الواقع، وأحيانا كما كان الحال في الخلاف بين اينشتين وبور على تفسير ميكانيكا الكم، تصبح الاختلافات في الفلسفة ذات أهمية واضحة".[88]

والعلـــم ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وإنما هنالك مصادر أخرى على رأســـها الدين. والمعرفة في التصور الإسلامي تعتمد على مصدرين أساسيين هما: الوجـــود، والوحـــي، والعلـــم يقع في جانب الوجود. وقصر المعرفة على البحث التجريبي في العالم الفيزيائي يعتبر تضييقا لمجال المعرفة ليس لـــه ما يسوغه من ناحـــية، ويـــنطوي على خطأ من ناحية أخرى، لأن العلم الفيزيائي نفسه يستند إلى أسس ميتافيزيقية.

وهـــنا نعـــاود الـــنظر في السؤال الذي طرحناه في بداية الفصل حول مدى شـــرعية الـــنزعة العلمية، ونصوغه في تساؤلات أخرى من قبيل :هل العلم قادر علـــى تفســـير كـــل شيء؟ وهل التفسير العلمي هو التفسير النهائي لطبيعة الكون والحياة؟ والجواب الذي نتفق فيه مع بعض فلاسفة العلم هو النفي، لأن العلم القادر علـــى تفسير كل شيء هو العلم الكامل، وقدراتنا المعرفية البشرية المحدودة تجعل العلم التام بالنسبة لنا مستحيلا. وقبل كل ذلك وبعده، فالعلم الكامل هو العلم الإلهي.

يقـــول " ريشر" N.Rescher (1928 –) : "إننا مجبرون على الاعـــتراف بأنه ليس العلم الحالي ولا حتى العلم المستقبلي أو النهائي – هو الذي يصـــف الواقع وصفاً صحيحاً، وإنما الذي يفعل ذلك هو العلم المثالي ideal science الذي لن نحصل عليه في الواقع أبداً طالما أنه يوجد في اليوتوبيا فحسب، وليس في هذه الحياة الدنيا".[89]

والحقـيقة أنـه لا يوجد خلاف كبير بين الفلاسفة على أن البحث التجريبي ملائم لحل بعض المشكلات الابستمولوجية، ولكن الخلاف يدور حول السؤال: هل تـبقى موضـوعات ابستمولوجية للبحث الفلسفي المفهومي؟ إن الجواب الذي نراه علـى هـذا السـؤال يتفق مع جواب جولدمان القائل بوجود مجال للبحث النظري يسـبق البحـث التجريبـي في المعرفة. إن تحليل المفاهيم المعرفية مثل التسويغ والاعـتقاد والصدق، وتحديد المبادئ المعرفية التي تحدد شروط الاعتقاد المسوغ، يحـتاج إلـى توضيح مفهومي conceptual clarification من النوع الذي تقدمه الابسـتمولوجيا الـنظرية. ومن ثم نستطيع أن نميز في البحث الابستمولوجي بين مرحلتيـن، نحدد في الأولى المبادئ العامة، مثل المبادئ المتعلقة بالإدراك الحسي أو الذاكرة أو غيرها من مصادر التسويغ.

ويمكـن أن نضـع مثلاً بسيطاً لمبدأ يتعلق بالدليل المرتبط بالإدراك الحسي على النحو التالي:

"بالنسـبة لأية خاصية حسية (ق) ، وأي شخص (س)، إذا بدا لـ (س) أنه يـرى خاصـية مثل (ق)، فإن (س) يكون مسوغاً في الاعتقاد بوجود شئ ما لـه الخاصية (ق)"

وتبعاً لذلك، فإن العبارة "يبدو أنه يرى شيئاً أحمر" تسوغ المرء في الاعتقاد بوجود شئ أحمر أمامه. (90)

إذا نظـرنا إلـى نزعة الثقة في التسويغ على سبيل المثال، نجد أن صاحب هـذه الـنزعة يقول إن الاعتقاد يكون مسوغاً إذا تمت صياغته عن طريق عملية إدراكية موثوق بها. وهذا مبدأ معرفي عام يوضع في المرحلة الأولى، ولكن تحديد العملـيات الإدراكية، التي تكون موثوقاً بها بالفعل، أو إن شئت قل المبادئ المقَيدة، يتطلب بحثاً تجريبياً يأتي في المرحلة الثانية. وجملة القول أن تحديد المبادئ العامة من عمل الابستمولوجيا النظرية، أما وضع المبادئ المقَيدة فيعد مسألة تجريبية.

وعلى خلاف الابستمولوجيا النظرية، فإن المذهب الطبيعي الابستمولوجي المعتدل يسمح للابستمولوجي أن يستعمل بحرية نتائج علم النفس الإدراكي، وعلم اللغة، وفسيولوجيا الأعصاب، وعلم الأحياء التطوري، وعلم الاجتماع المعرفي، ويتعين على الابستمولوجي العناية بالدراسات التاريخية حول تاريخ اكتساب الناس لمعارفهم، والدراسات الاجتماعية المتعلقة بالطرق التي تنتشر بها المعرفة في المجتمعات، والدراسات العصبية حول كيفية معالجة المخ للمعلومات. ويخطئ بعض الفلاسفة إذا ظنوا بأنهم يستطيعون أن يقدموا لنا شيئاً ذا بال حول هذه الموضوعات وهم جلوس في مكاتبهم. ولكي تنجح هذه البحوث، فإنها تتطلب عملاً تجريبياً ومدخلاً علمياً، وهذا يمد في نهاية الأمر جسور الصلة بين الفلسفة وفروع المعرفة الأخرى.

هوامش الفصل الخامس

1- Robert Almeder, *Harmless Naturalism.*, Chicago and Salle, Illinois: Open Court, 1st printing 1998, pp. 1- 2.

2- نيلسون جودمان فيلسوف أمريكي معاصر. كان أستاذا للفلسفة في جامعة هارفارد، وتأتي إسهاماته الأساسية في الابستمولوجيا، والميتافيزيقا، وعلم الجمال. وفي كتابه الأول " بنية المظهر" 1951 استخدم الإجراءات الفنية في المنطق الصوري في حل المشكلات الابستمولوجية وتجلت في كتاباته الأخرى ميوله إلى مذهب الظواهر phenomenalism القائل إن الموضوعات الفيزيائية يمكن ردها إلى خبرات حسية، وإن العبارات الخاصة بالموضوعات يمكن تحليلها في حدود عبارات ظاهرية تصف الخبرة الحسية. ويعترف جودمان بأنه من أنصار المذهب الأسمي nominalism الذي يعني في استعماله التقليدي أن الكليات ليست موجودات واقعية، وإنما هي مجرد تجريدات نستخلصها من استقراء الجزئيات وليس لها مقابل واقعي؛ ويعني في استعماله الحديث رفض الكائنات المجردة سواء كانت كليات أو جزئيات، وبالتالي أشياء من قبيل القضايا والأعداد. وفى علم الجمال حاول البرهنة على أن العلاقة بين الصور وما تصوره، مثل العلاقة بين الكلمات وما تدل عليه، هى أمر اتفاقى. ومن أبرز مؤلفاته: "طرق بناء العالم" 1978، و"في العقل ومسائل أخرى" 1984، و"دراسة الكيفيات" 1990.

3- ويلارد فان اورمان كواين (1908 - 2000) فيلسوف أمريكي ويعد من أعظم الفلاسفة أثراً في فلسفة النصف الثاني من القرن العشرين وفى أيامنا الحالية. وليس أدل على ذلك من أن الفلاسفة المعاصرين يطور بعضهم أفكاره مثل ديفيدسون وبتنام، وتأتي النظريات الفلسفية عند بعضهم الآخر كرد فعل لنظريات كواين ، وفي طليعة هؤلاء يأتي تشومسكي ورورتي وسيرل. وتدور كتابات كواين في المقام الأول حول المنطق، وهو أعظم المناطقة بعد رسل بلا منازع، وفلسفة اللغة، والابستمولوجيا وفلسفة العلم. وبعد حصوله على الدكتوراه سنة 1932 سافر إلى فينا وبراغ ووارسو، وهناك وقع تحت تأثير رودلف كارناب، ثم انتقد بعد ذلك

أفكـــار دائرة فينا والتجريبية المنطقية. وكان نقده لها في مقالته" عقيدتان للتجريبية" 1951 علامة فارقة في تحول الفلسفة التجريبية .

4- ســوزان هـــاك أستاذة الفلسفة في جامعة ميامي. تلقت تعليمها في جامعتي أوكسفورد وكمـــبردج، وعملت في عدة جامعات ، ولها إسهامات مهمة في مجال فلسفة المنطق، والابستمولوجيا وفلسفة العلم. ومن أبرز كتاباتها "فلسفة النظريات المنطقية" و"المنطق المنحرف، والمنطق الغامض: ما بعد النزعة الصورية"، وآخر مؤلفاتها هو:

Manifesto of a passionate Mderate: Unfashionable Essays, 1998.

وقدمت سوزان هاك نظرية في التسويغ الابستمولوجي أطلقت عليها اسم

"foundherentism" والتي اقترحنا ترجمتها بـــ "نزعة وسط بين الأساس والاتساق".

5- Susan Haack, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, pp. 118-119.

6- Ibid., p. 119.

7- Stephen Stich, "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism," in Christopher Hookway, and Donald Peterson, (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press, 1993, p.2

8- رينـــيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص207 ــ 208.

9- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980، ص 95.

10- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدم لـــه وعلق عليه، د. عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979، ص 56.

11- ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، ص 214.

12- الأناوحديـــة solipsism مصطلح مشتق من اللاتينية solus ipse ، وهذا يعني حرفـــياً "الـــذات وحدها" ويعني بصورة أقل حرفية" أنا موجود وحدي" أو " أنا داع

وحدي". والأنا وحدية في معناها الحرفي صورة مثالية إلى حد بعيد تشك في وجود عالم مادي مستقل، وفي معناها الأقل حرفية صورة مادية إلى حد بعيد تجيز الوجود "الممكـن" للعـالم المـادي ولكنها من ناحية أخرى لا تؤيد وجود العقول الأخرى. وهـناك تميـيز بين الأنا وحدية الميتافيزيقية (أو الانطولوجية) metaphysical (or ontological) solipsism، والأنـا وحدية المنهجية methodological solipsism والأنـا وحدية الابستمولوجية epistemological solipsism. يؤكد القائل بالأنا وحدية المنهجية أنه يعتقد بالأنا وحدية بوصفها نوعاً ما من خطة منهجية، ويؤكد القائل بالأنا وحدية الابستمولوجية أنه يوجد "بيقين". وانظر أيضاً:

Clive Borst, "Solipsism," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), A Companion to Epistemology, Oxford: Blackwell, 1999, p. 487.

13- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New Jersey: Prentice Hall, 1996, pp. 177-178. and see also Keith DeRose, "Descartes, Epistemic Principles, Epistemic Circularity, and Scienta,: Pacific Philosophical Quarterly, 73, 1992, pp. 220-221.

14- Hilary Kornblith, "Naturalistic Epistemology and Its Critics", *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 1, Spring 1995, p. 238. and see also James Van Cleve, "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle," Philosophical Review, 88, January, 1979, pp. 55-56.

15- لقد انتقد بعض فلاسفة العقل في عصرنا تصور ديكارت للحالات الواعية على أنها يقينـية. وها هو الفيلسوف الأمريكي جون سيرل (1932 –) يقول إن الحقيقة التـي مؤداهـا أن الوعي لـه طريقة ذاتية في الوجود دفعت كثيراً من الناس إلى افتراض أننا لابد من أن نملك نوعاً خاصاً من اليقين عندما نصل إلى معرفة حالاتنا الواعية. وهذا ما فعله ديكارت عندما حاول البرهنة على أننا نملك يقيننا مطلقاً حول حالاتـنا الواعـية، ومـن ثـم فـإن مزاعمـنا حولها تكون غير قابلة للتصحيح incorrigible، بمعنى أنه لا يمكن تصحيحها بدليل إضافي. وهذا خطأ في رأي سـيرل. صـحيح أنه يوجد لا تماثل بين الطريقة التي أملكها للوصول إلى حالاتي الواعـية، والطريقة التي تملكها للوصول إلى حالاتك الواعية، ولكن هذا لا يستلزم أنـنى لا يمكن أن أكون مخطئا حول حالاتي الواعية. وعلى العكس يبدو لي، فيما

يقـول سـيرل، أن الـناس عادة ما يصدرون أحكاماً خاطئة حول حالاتهم الواعية الخاصة، فتراهم ينكرون أن الغيرة تمزقهم عندما تبدو غيرتهم واضحة لأي شخص يلاحظ سلوكهم، وتراهم يقولون إن لديهم قصداً أكيدا لفعل شيء ما عندما يكون من الواضح لأي ملاحظ خارجي أنهم يفتقرون إلى مثل هذا القصد. ولكن كيف نخطئ حـول حالاتنا العقلية الخاصة؟ الجواب عند سيرل أن مصادر هذا الخطأ تتمثل في خداع الذات، وسوء التفسير وغير ذلك . أنظر

John R.Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books , 1999, p. 70.

16- رودرك تشـزم (1916 - 1999) فيلسوف أمريكي معاصر، يتميز بإسهاماته في الابسـتمولوجيا والميتافـيزيقا والأخلاق وفلسفة العقل،وكان يعمل أستاذاً في جامعة بـراون. وتظهر أعماله تأثراً بالفيلسوف الاسترالي فرانز برنتانو، وكتب عنه عدداً كبيراً من البحوث. ومن أهم مؤلفات تشزم: " الشخص والشيء: دراسة ميتافيزيقية" 1976 و"نظـرية المعـرفة" في ثلاث طبعات 1966، 1977، 1989، وكل طبعه مـنها تعـد كـتاباً مخـتلفاً، و"المتكلم : مقال في الإشارة والقصدية" 1981، و"في الميتافيزيقا" 1989، و"نظرية واقعية في المقولات: مقال في الانطولوجيا" 1996.

17- Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1977, p. 16F.

18- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 178.

19- Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3rd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 1.

20- Roderick Chisholm, "The Nature of Epistemic Principles," *Nous*, 24, p. 210.

21- Richard Foley, "Naturalized Epistemology," in *The Encyclopedia of Philosophy*, Supplement, Editor-in-chief Donald M. Borchert, New York: Macmillan Reference USA, 1996, p. 374.

22- R. F. Gibson, "Quine on Naturalism and Epistemology," *Erkenntnis*, 27, 1987, p. 57.

23- W. V Quine, Theories *and Things*, 2nd printing, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982 (1st printing 1981), p. 67.

24- Ibid., p. 21.

25- Ibid., p. 72.

26- W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays,* New York and London: Columbia University Press, 1969, pp. 126-127.

27- W.V. Quine, Theories and Things, p. 72.

28- Simon Blackburn, Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford, New York: Oxford University Press, 1996, p. 135.

29- W.V. Quine, Theories and Things, p. 72.

30- W.V. Quine, From a Logical Point of View, 2nd ed., New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963 (1st ed. 1953), p. 41.

31- Roger F. Gibson, "Quine on Naturalism and Epistemology," p. 60.

32- W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, p. 72.

33- Roger F. Gibson, "Quine on Naturalism and Epistemology," pp. 60-61.

34- W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, p. 72.

35- Matthias Steup, An Introduction to Contemporary Epistemology, p. 181.

36- W.V. Quine, From a Logical Point of View, p. 43.

37- Lars Bergstrom, and Dagfinn Føllesdal, "Interview with Willard Van Orman Quine in November 1993," Theoria, 60, 1994, p. 193.

38- W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, pp. 82-83.

39- W.V. Quine, "Reactions", in Paolo Leonardi, and Marco Santambrogio, (eds.), On Quine: New Essays, Cambridge University Press, 1995, p. 349.

40- W.V. Quine, "Naturalism; Or, Living within One's Means," Dialectia, Vol. 49, No. 2-4, 1995, pp. 254.

41- W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, p. 75.

42- W.V. Quine, Pursuit of Truth, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990, p. 19.

43- W.V. Quine, From Stimulus to Science, Cambridge Massachuse tts, Harvard University Press, 1998, p. 16.

44- W.V. Quine, "The Nature of Natural Knowledge," in Samuel Guttenplan, (ed.), Mind and Language, The Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 67-68.

45- Hilary Kornblith, "Naturalistic Epistemology and its Critics," p.241.

46- Hilary Kornblith, "Naturalized Epistemology," in Dancy Jonathan and Ernest Sosa, (eds.), A Companion to Epistemology, p. 298.

47- W.V. Quine, "Naturalism; Or Living Within One's Means," p.256.

48- ستراوسون (1919 -) فيلسوف ومنطقي إنجليزي حاصل على لقب سير، وكان عضواً بارزاً في الاتجاه التحليلي المعروف باسم " مدرسة أكسفورد" أو"فلسفة اللغة العادية". وله إسهامات بارزة في فلسفة اللغة، والمنطق وفلسفة المنطق، والميتافيزيقا، والابستمولوجيا. ومن مؤلفاته: "مقدمة لنظرية منطقية" 1952، و"الأفراد : مقال في الميتافيزيقا الوصفية" 1959، و"بحوث منطقية لغوية" 1971، و"الموضوع والمحمول في المنطق والنحو" 1974، و"النزعة الشكية والمذهب الطبيعي" 1985، و"التحليل والميتافيزيقا" 1992، و"الكائن والهوية" 1997.

49- هيلاري بتنام (1926 -) فيلسوف أمريكي يعمل أستاذاً في جامعة هارفارد، وتكشف فلسفته عن تأثره بأفكار كواين وفتجنشتين وجودمان، وله نظريات متميزة في فلسفات اللغة والعقل والعلم والمنطق. ومن أبرز كتاباته "فلسفة المنطق" 1971، و" الرياضيات، والمادة ، والمنهج: مقالات فلسفية، المجلد الأول" 1975، و"العقل، واللغة، والواقع، مقالات فلسفية: المجلد الثاني" 1975، و" المعنى والعلوم الأخلاقية" 1987، و"العقل والصدق والتاريخ" 1981، و" الواقعية والعقل" 1983 و"التمثيل والواقع" 1988، و" تجديد الفلسفة" 1992، و" الكلمات والحياة" 1994، و"الحبل الثلاثي: العقل، والجسم، والعالم" 1999.

50- Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993, Preface.

51- P. Strawson, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, 1992, p. 5.

52- Wenceslao J. Gonzalez, "P.F. Strawson's Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of His Approach in the

Theory of Knowledge," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, The Library of Living Philosophers, Vol. xxvi, Chicago and Lasalle, Open Court, 1st printing 1998, pp. 337-338.

53- P.F. Strawson, "Two Conceptions of Philosophy," in Robert Barrett, and Roger Gibson, (eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993, p. 310.

54- P.F. Strawson, "Intellectual Autobiography," in Hahn, Lewis Edwin (ed.*), The Philosophy of P.F. Strawson,* p. 20.

55- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 225.

56- Dirk Koppelberg, "Why and How to Naturalize Epistemology," in Robert Barrett, and Roger Gibson, F (eds.), *Perspectives on Quine*, p. 205.

57- See Ted Honderich, (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1st edition, 1995, p. 267.

58- James Maffie, "Recent Work on Naturalized Epistemology," *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 4, October 1990, p. 284, and James Maffie, "Naturalism and the Normativity of Epistemology," *Philosophical Studies*, 59, 1990, p. 333.

59- Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986, p. 2.

60- Jaegwon Kim, "What is 'Naturalized Epistemology'?," in J. Tomberlin, (ed.), *Philosophical Perspectives, 2: Epistemology*, Ridgeview Atascadero, CA, 1988, p. 391.

61- Stephen Stich, "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism," pp. 4-5.

62- B.C. Van Fraassen, "Against Naturalized Epistemology," in Paolo Leonardi, and Marco Santambrogio (eds.), *On Quine: New Essays*, p. 82.

63- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 183.

64- See Hilary Kornblith, "Beyond Foundationalism and the

Coherence Theory," *Journal of Philosophy*, 77, 1980, pp. 597-612.

65- W.V. Quine, "Reply to White", in Lewis Edwuin Hahn, and Paul Arthur Schilpp (eds.), The Philosophy of W.V. Quine, Illinois: Open Court, 3rd printing, 1988 (1st printing 1986), pp. 664-665.

66- Alvin Goldman, "Epistemic Folkway and Scientific Epistemology," in Hilary Kornblith, (ed.), *Naturalizing Epistemology*, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press, 1994, p. 314.

67- جلبرت هارمان، أستاذ الفلسفة في جامة برنستون. وتأتي اسهاماته في فلسفة العقل والابستمولوجيا والأخلاق. ومن أبرز مؤلفاته " التفكير" 1973 و"طبيعة المذهب الأخلاقي" 1977، و" تغير في وجهة النظر: مبادئ الاستدلال " 1986، و"النزعة الشكية وتعريف المعرفة" 1990، و "الاستدلال والمعنى ، والعقل"1999. و"تفسير القيمة، ومقالات أخرى في فلسفة الأخلاق" 2000.

68- Gilbert Harman, *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, p.7.

69- ألفن جولدمان، أستاذ الفلسفة في جامعة أريزونا، وتدور كتاباته في المقام الأول حول الابستمولوجيا ، وفلسفة العلوم الإدراكية، وفلسفة العقل. وأصدر حتى الآن خمسة كتب هي: "نظرية في العقل الإنساني" 1970 و"الابستمولوجيا والإدراك" 1986، و"علاقات متبادلة: الفلسفة تلتقي بالعلوم الإدراكية والمعرفية" 1992، و"التطبيقات الفلسفية للعلم الإدراكي" 1993، و"المعرفة في عالم اجتماعي" 1999. كما تضم قائمة مؤلفاته عدداً ضخماً من البحوث والمقالات آخرها " التسويغ والابستمولوجيا الطبيعية" 1999.

70- Alvin Goldman, "What is Justified Belief?," in Pappas, George (ed.), *Justification and Knowledge,* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 9.

71- Robert Almeder, *Harmless Naturalism*, pp. 78-79.

72- فريد درتسكي (1932 -) فيلسوف أمريكي تتجلى إسهاماته في الابستمولوجيا والميتافيزيقا وفلسفة العقل، وهو أستاذ للفلسفة في جامعة ستانفورد.

ومـــن مؤلفاتـــه "الـــرؤية والمعرفة" 1969، و"المعرفة واتباع المعلومات" 1981، و"تفســير الســـلوك" 1988، "وتطبيع العقل" 1997. و"الإدراك الحسي، والمعرفة والاعتقاد" 2000.

73- Robert Almeder, *Harmless Naturalism* ,Ibid., pp. 79-80.

74- Alvin, I. Goldman, "Precis and Update of *Epistemology and Cognition,"* in Marjorie Clay, and Keith Lehrer, (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Boulder, San Francisco, London: Westview Press, 1989, p. 69.

75- Ibid., p. 71.

76- Ibid., p. 72.

77- Alvin, I. Goldman, "Naturalistic Epistemology and Reliabilism," in Midwest Studies in Philosophy, vol. XIX, edited by Peter A. French, theodore E. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 306.

78- Alvin I. Goldman, "Precis and Update of *Epistemology and Cognition"*, p. 73.

79- Matthias Steup, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 190.

80- Hilary Kornblith, "In Defense of a Naturalized Epistemology," in John Greco, and Ernest Sosa, (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, 1999, p. 161.

81- Ibid., p. 161.

وفي فهم الطبيعة الاجتماعية للمعرفة انظر:

Kevin Meeker, "Justification and the Social Nature of Knowledge," Philosophical and Phenomenological Research, Vol. LXIX, No.1, July 2004, pp. 161-165.

82- Hilary Kornblith, "In Defense of a Naturalized Epistemology," p. 162.

83- Ibid., pp. 162-163.

84- Ibid., pp. 163-164.

85- Ibid., p. 164.

86- Ibid., pp. 165-166.

87- Richard Feldman, "Methodological Naturalism in Epistemology," in *The Blackwell Guide to Epistemology*, edited by John Greco, and Ernest Sosa, p. 179.

88- Roger Trigg, Rationality and Science, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1999, p.82.

89- Nicholas Rescher, *A System of Pragmatic Idealism*, Vol. 1, *Human Knowledge in Idealistic Perspective*, Princeton: Princeton university press, 1992, p. 296.

90- Richard Feldman, "Methodological Naturalism in Epistemology," p.180.

المصطلحات الواردة فى الكتاب

Analyticity	التحليلية
Analytic - synthetic distinction	التمييز التحليلى - التركيبى
A posteriori Knowledge	معرفة بعدية
A posteriorist naturalism	مذهب طبيعى بعدى
A priori Knowledge	معرفة أولية
Basic Knowledge	معرفة أساسية
Behaviorism	السلوكية
Belief	اعتقاد
Certainty	يقين
Cognitive science	العلم الإدراكى
Coherence theory of Justification	نظرية الاتساق فى التسويغ
Coherence theory of truth	نظرية الاتساق فى الصدق
Coherentism	نزعة الاتساق
Conceptual schemes	الخطط المفهومية
Congruence	تطابق
Consistency	تماسك
Correlation	ارتباط
Correspondence theory of truth	نظرية التناظر فى الصدق
Criteria of identity	معايير الهوية

Declarative sentences	الجمل الإخبارية
Deductive Justification	التسويغ الاستنباطى
Defeasibility	قابلية الإلغاء
Deflationary theory of truth	النظرية التفريغية فى الصدق
Descriptive fallacy	المغالطة الوصفية
Disposition theory	نظرية الاستعداد
Disquatational theory of truth	نظرية اللاتنصيص فى الصدق
Epistemic ascent	الصعود المعرفى
Epistemic Justification	التسويغ المعرفى
Epistemic principles	المبادئ المعرفية
Epistemic regress	التراجع المعرفى
Eternal sentences	الجمل الدائمة
Expansionist naturalism	المذهب الطبيعى التوسعى
Explantory coherence	الاتساق التفسيرى
Extensionalism	النزعة الماصدقية
Externalist theory of Justification	النظرية الخارجية فى التسويغ
Externalism	النزعة الخارجية
Fact - value distinction	تمييز الواقع ـ القيمة
Fallibilism	نزعة إمكان الخطأ
First philosophy	فلسفة أولى
Form of Life	صورة الحياة

Foundations theory of Justification	نظرية الأسس فى التسويغ
Foundationalism	نزعة الأسس
Foundherentism	نزعة بين الأساس والاتساق
Gettier problem	مشكلة جيتر
Gradualism	النزعة التدريجية
Holism	نزعة الكلية
Immediate Knowledge	المعرفة المباشرة
Incorrigibility	عدم قابلية التصحيح
Inductive Justification	التسويغ الاستقرائى
Infallibility	عدم القابلية للخطأ (العصمة)
Inferential knowledge	المعرفة الاستدلالية
Innate knowledge	المعرفة الفطرية
Instrumentalism	الأداتية أو مذهب الذرائع
Internalism	النزعة الداخلية
Internalist theory of Justification	النظرية الداخلية فى التسويغ
Judgment	الحكم
Liar paradox	مفارقة الكذاب
Logical picture	صورة منطقية
Logical structure	بنية منطقية
Minimal foundationalism	النزعة الأسسية المعتدلة
Moderate foundations theory	نظرية الأسس المعتدلة

Modus ponens	إثبات المقدم
Myth of the given	أسطورة المعطى
Naturalism	المذهب الطبيعى
Naturalistic epistemology	الابستمولوجيا الطبيعية
Naturalized epistemology	ابستمولوجيا متطبعة
Necessary conditions	شروط ضرورية
Necessary truth	حقائق ضرورية
Negative facts	وقائع سالبة
Non-basic Knowledge	المعرفة غير الأساسية
Normativity	المعيارية
Paradigm	نموذج إرشادى
Perception	الإدراك الحسى
Perfomative fallacy	المغالطة الأدائية
Performative utterance	المنطوق الأدائى
Physicalism	النزعة الفيزيائية
Picturing relation	علاقة التصوير
Picture theory of meaning	نظرية الصورة فى المعنى
Prima facie justified	مسوغ للوهلة الأولى
Pragmatic theory of truth	النظرية البراجماتية فى الصدق
Proper foundation	أساس ملائم
Protocol sentences	جمل البرتوكول
Rationalism	النزعة العقلانية

Redundancy theory of truth	نظرية الإضافة فى الصدق
Reductionism	النزعة الردية
Reductio ad absurdum	برهان الخلف (أو الرد إلى المحال)
Reformist naturalism	المذهب الطبيعى الإصلاحى
Regress problem	مشكلة التراجع
Reliabilism	نزعة الثقة
Reliability theory of Knowledge	نظرية الثقة فى المعرفة
Reliability theory of Justification	نظرية الثقة فى التسويغ
Replacement naturalism	المذهب الطبيعى الاستبدالى
Representation	التمثيل
Scientific explanation	التفسير العلمى
Scientism	النزعة العلمية
Semantic paradoxes	المفارقات الدلالية
Semantic theory of truth	النظرية الدلالية فى الصدق
Skepticism	النزعة الشكية
Solipsism	الأنا وحدية
Standard analysis of knowledge	التحليل المعيارى للمعرفة
Stimulation	المثير
Strong foundations theory	نظرية الأسس القوية
Strong naturalism	المذهب الطبيعى القوى
Sufficient conditions	شروط كافية

Testing and confirmation	الاختبار والتأييد
Thesis of dependency	دعوى الاعتماد
Thesis of Self-Justification	دعوى التسويغ الذاتي
Tripartite definition of knowledge	التحليل الثلاثي للمعرفة
Truth-bearers	حوامل الصدق
Truth-Conditions	شروط الصدق
Verification principle	مبدأ التحقق
Weak foundations theory	نظرية الأسس الضعيفة
Weak naturalism	المذهب الطبيعي الضعيف

المـــراجـــع



المـراجـع

1. Almeder, Robert (1998). *Harmless Naturalism*, Chicago and Salle, Illinois: Open Court, 1st printing.
2. Almeder,Robert (1974). "Truth and Evidence," *Philopophical Quarterly*,24,pp .365-368.
3. Alston ,William (1989).*Epistemic Justification*, Ithaca and London : CornelUniversity Press.
4. Annis ,David B. (1977). "Epistemic Foundationalism," *Philosophical Studies*, 31, No. 5, pp. 345-352.
5. Annis,David B.(1987). "Knowledge and Defeasibility," in G.S. Pappas and M.Swain (eds).*Essays and Knowledge and Justification*, pp. 155-159.
6. Armstrong, D.M. (1973). *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
7. Audi, Robert (1998). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London and New York: Routledge.
8. Austin, J .L. (1970) *Philosophical Papers*,second edition, edited by J.O. Urmson and G.J. Warnock, Oxford : Clarendon Press.
9. Barrett, Robert B. and Roger Gibson, (eds.) (1993). *Perspectives on Quine*, Oxford and Cambridge: Blackwell.
10. Benacerrall, P.(1973). "Mathematicall Truth," *The Journal of Philosophy*,70, pp.661-679.
11. Bergstrom, Lars and Dagfinn Føllesdal (1994). "Interview with Willard van Orman Quine in November 1993," *Theoria*, Vol. 60, No. 3, pp. 192-225.
12. Black, O. (1988). "Infinite Regresses of Justification," *International Philosophical Quarterly* ,pp.421-437.
13. Blanshard, Brand (1939).*The Nature of Thought*, Vol. 2, London: Allen & Unwin.



14. Bonjour, Laurence (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

15. Bradley, F.H. (1914). *Essays on Truth and Reality* ,Oxford: Oxford University Press.

16. Casullo, A. (1988). "Necessity, Certainty, and the a Priori," *Candian Journal of Philosophy*, 18, pp .43-66.

17. Chisholm, Roderick (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, New Yourk: Cornell University Press.

18. Chisholm, Roderick (1966). *Theory of Knowledge*, 1st ed. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, Inc.

19. Chisholm, Roderick (1977). *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc.

20. Chisholm, Roderick (1989). *Theory of Knowledge*, 3d ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc.

21. Chisholm, Roderick, "The Nature of Epistemic Principles," *Nous*, Vol. 24, 1990, pp. 209-216.

22. Dancy, Jonathan (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Basil Blackwell.

23. Davidson, Donald (1993). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in Ernest Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford and Cambredge: Blackwell, pp.307-319.

24. Davidson, Donald (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press.

25. Delfgaauw, B. (1969). *Twentieth Century Philosophy*, translated into English by N.D. Smith, Dublin: Gill and Macmillan.

26. DeRose, Keith (1992). "Descartes, Epistemic Principles, Epistemic Circularity, and Scienta," *Pacific Philosophical Quarterly*, 73, pp. 220-238.

27. Descartes, René (1991). *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. 3*, Cambridge: Cambridge University Press.

28. Dretske, Fred (1978). "Conclusive Reasons", in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.55-56.

29. Dretske, Fred (1981). *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford: Basil Blackwell.

30. Feldman, Richard (1999). "Methodological Naturalism in Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, pp. 170-186.

31. Foley, Richard (1996). "Naturalized Epistemology," in *The Encyclopedia of Philosophy, Supplement*, Editor-in-chief: Donald M. Borchert, New York: Macmillan Reference, USA, pp. 374-375.

32. Frege, Gottlob (1968). "The Thought: A Logical inquiry," translated by A.M. and Marcell Quinton, in P.F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford: Oxford University Press, pp. 17-38.

33. Gettier, Edmund L. (1968). "Is Justified True Belief knowledge?," in Phillips A. Griffiths (ed.), *Knowledge and Belief*. pp.144-146.

34. Gibson, R.F, "Quine on Naturalism and Epistemology," *Erkenntnis*, Vol. 27, 1987, pp. 57-78.

35. Goldman Alvin I. (1978). " A Causal Theory of Knowing," in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.41-60.

36. Goldman, Alvin, I. (1979). "What is Justified Belief?," in Pappas, George (ed.), *Justification and Knowledge*, pp. 1-23.

37. Goldman, Alvin I. (1994). "Epistemic Folkway and Scientific Epistemology," in Hilary Kornblith, (ed.), *Naturalizing Epistemology*, pp. 291-315.

38. Goldman, Alvin, I. (1986). *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

39. Goldman, Alvin, I. (1989). "Precis and Update of Epistemology and Cognition," in Marjorie Clay and Keith Lehrer (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Boulder, San Francisco, London: Westview Press, pp. 69-87.

40. Goldman, Alvin, I (1994). "Naturalistic Epistemology and Reliabilism," in *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. xix, edited by Peter A. French, E. Uehling Jr Theodore, and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 301-320.

41. Gonzalez, Wenceslao, J, "P.F. Strawson's Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of Approach in the Theory of Knowledge," In Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, pp. 329-358.

42. Grayling, A.C. (1982). *An Introduction to Philosophical Logic*, New Jersey: The Harvester press.

43. Greco, John and Ernest Sosa (eds.) (1999). *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell.

44. Griffiths,A.Phillips (ed.) (1968). *Knowledge and Belief*, London: Oxford University Press.

45. Haack, Susan, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell, 1998.

46. Haack, Susan (1996). " Reply to Commentators," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVI, No. 3, September, pp. 641 - 656.

47. Hahn, L.E. and Paul Arthur Schilpp (eds.) (1988) .*The Philosophy of W.V. Quine*, Illinois: Open Court, 3rd printing (1st printing 1986).

48. Hahn, Lewis, Edwin (ed.) (1998). *The Philosophy of P.F. Strawson*, The Library of Living Philosophers, Vol. xxxi, Chicago and Lasalle, Open Court, 1st printing.

49. Harman, Gilbert (1970). "Induction," in Marshall Swain (ed.), *Induction , Acceptance and Rational Belief*, Dordrecht: Reidel, pp.3-99.

50. Harman, Gilbert, *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

51. Hempel, Carl G. (2000). *Selected Philosophical Essays*, edited by Richard Jeffrey, Cambridge: Cambridge University Press.

52. Honderich, Ted (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, New York: Oxford University Press, 1st edition, 1995.

53. Johnson, Lawrence E. (1992). *Focusing on Truth*, London and New York: Routledge.

54. Hookway, Christopher and Donald Peterson (eds.)(1993). *Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press.

55. Kant, Immanuel (1781-1958). *Critique of Pure Reason*, translated by N.K.Smith, London :Macmillan.

56. Kim, Jaegwon (1988). "What is 'Naturalized Epistemology'?," in Tamberlin, J. (ed.), *Philosophical Perspectives, 2: Epistemology*, Ridgeview Atascadero, CA, pp. 381-406.

57. Kim, Jaegwon (1993). "Internalism," *Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 4, October, pp. 303 - 316.

58. Kirkham, Richard L. (1997). *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, London, England.

59. Kitcher, Philip (1983) .*The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

60. Koppelberg, Dirk (1993). "Why and How to Naturalize Epistemology," in Robert B.Barret and Roger F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, pp. 200-211.

61. Kornblith, Hilary (1980). "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory", *Journal of Philosophy*, 77, pp. 597-612.

62. Kornblith, Hilary (1993). "Naturalized Epistemology", in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, pp. 297-300.

63. Kornblith, Hilary (ed.) (1994). *Naturalizing Epistemology*, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press.

64. Kornblith, Hilary (1995). "Naturalistic Epistemology and Its Critics," *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 1, Spring 1995, pp. 237-255.

65. Kornblith, Hilary, "In Defense of Naturalized Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, pp. 158-169.

66. Landesman, Charles (1999). *An Introduction to Epistemology*, Cambridge & Oxford: Blackwell Publishers.

67. Lehrer, Keith (1974). *Knowledge*, Oxford:Clarendon Press.

68. Lehrer, Keith and Thomas Paxson (1978). "Knowledge: Undefeated Justified True Belief," in G. S. Pappas and M.Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.146-154.

69. Lehrer, Keith (1990). *Theory of Knowledge*, London: Routledge.

70. Lehrer, Keith (1993). "Coherentism," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, pp.67-70.

71. Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.)(1995). *On Quine*: New Essays, Cambridge University Press,.

72. Lewis, Clarence Irving (1950). *Analysis of Knowledge and Valuation*, second printing, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

73. Maffie, James, "Recent Work on Naturalized Epistemology," *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 4, October 1990, pp. 281-293.

74. Maffie, James, "Naturalism and the Normativity of Epistemology," *Philosophical Studies*, Vol. 59, 1990, pp. 333-349.

75. Martens David B. (1992). " Knowledge by Acquaintance/by Description," in *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, pp.237-240.

76. Meeker, Kevin (2004). "Justification and the Social Nature of knowledge," *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. LXIX, No.1, July, pp. 156-172.

77. Meyers, R. and K. Stren (1973). "Knowledge Without Paradox," *Journal of Philosophy* ,70, pp.147-160.

78. Moore, George Edward (1953). *Some Main Problems of Philosophy*, London: Allen & Unwin.

79. Morton, Adam (2002). *Guide Through the Theory of Knowledge* 3rd ed, Oxford: Blackwell Publishers.

80. Moser, Paul, Dwayne H. Mulder and J.D. Trout, (1998). *The Theory of Knowledge: A Thematic Introduction*, New York, Oxford: Oxford University Press.

81. Moser, Paul (ed.) (2002). *The Oxford Handbook of*

Epistemology, Oxford: Oxford University Press.

82. Neurath, Otto (1959). " Protocal Sentences," translated by George Schick in A .J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe & Illinos: The Free Press.

83. O'Connor, D.J. (1975). *The Correspondence Theory of Truth*, London: Hutchinson, University Library.

84. O'Connor, D.J. and Brian Car (1982). *Introduction to Theory of Knowledge*, The Harvard Press.

85. Paithorp, Charles (1965). " Knowledge as Justified True Belief," *Review of Metaphysics*, pp.25-47.

86. Pappes,George S. and Marshall Swain (1978). " Some Conclusive Reasons Against (Conclusive Reasons)", in George S.Pappes and Marshall Swain (eds), *Essays of Knowledge and Justification*, pp.61-66.

87. Pappas, George (ed.) (1979). *Justification and Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

88. Pitcher, G., (ed.) (1964). *Truth*, Englewood cliffs: Prentice-Hall.

89. Plantinga, Alvin (1990). "Justification in the 20th Century," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. L, Supplement, pp.45-71.

90. Plantinga, Alvin (1993). *Warrant and Proper Function*, Oxford and New York: Oxford University Press.

91. Plato (1995). *Theaetetus*, translated with Notes by John McDowell ,Oxford :Clarendon Press.

92. Pollock, John L. (1974). *Knowledge and Justification*, Princeton: Princeton University Press.

93. Pollock, John L. (1986). *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa & NJ: Rowman& Littlefield

94. Post, J.F. (1980). " Infinite Regresses of Justification and of Explanation," *Philosophical Studies*, 38, pp.31-52.

95. Putnam, Hilary (1979). *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers*, Vol.1, second edition, Cambridge: Cambridge University Press.

and Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

97. Quine, W.V. (1961). *Mathematical Logic*, revised edition, Cambridge: Harvard University Press.

98. Quine, W.V. (1963). *From a Logical Point of View*, 2nd ed., New York and Evanston: Harper Torch Books, (1st edition 1959).

99. Quine, W.V. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London: Columbia University Press.

100. Quine, W.V. (1975). " The Nature of Natural Knowledge," in Guttenplan, Samuel (ed.), *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press, pp. 67-81.

101. Quine, W.V. (1981). *Theories and Things*, 2nd printing, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982 (1st printing 1981).

102. Quine, W.V. (1988). "Reply to White," in Hahn, L.E. and Paul Arthur Schilpp (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, pp. 663-665.

103. Quine, W.V. (1990). *Pursuit of Truth*, Cambridge, and Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

104. Quine, W.V. (1995). "Reactions," in Paolo Leonardi, and Marco Santambrogio, (eds.), *On Quine*: New Essays, pp. 347-361.

105. Quine, W.V. (1995). "Naturalism; Or, Living Within One's Means," *Dialectia*, Vol. 49, No. 2-4, 1995, pp. 251-261.

106. Quine, W.V (1998). *From Stimulus to Science*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2nd printing (1st edition 1995).

107. Quinton, Anthony (1973). *The Nature of Things*, London: Routledge & Kegan Paul.

108. Ramsey, F.R. (1978). *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, edited by P.H. Mellor, London : Routledge and Kegan Paul.

109. Rescher, Nicholas (1992). *A System of Pragmatic Idealism, Vol. 1, Human Knowledge in Idealistic Perspective,* Princeton: Princeton University Press.

110. Rorty, Richard (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

111. Rorty, Richard (1991). Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

112. Russell, Bretrand (1971). *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

113. Russell , Bertrand (1929). *Our knowledge of the External World* , revised edition, London:Allen and Unwin.

114. Russell, Bertrand (1971). *Logic and Knowledge*, London: Allen & Unwin.

115. Ryle, Gilbert (1970). *The Concept of Mind* ,London; Penguin Books.

116. Searle, John R. (1999). *Mind, Language and Society; Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.

117. Sosa, Ernest (1991). *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press.

118. Sosa, Ernest and Jaegwon Kim (eds.) (2000). *Epistemology: An Anthology*, first edition, Malden& Oxford: Blackwell Publishers.

119. Sosa, Ernest (2003). *Epistemic Justification: Internalism Vs. Externalism, Foundations Vs. Virtues*, Oxford: Blackwell Publishers.

120. Stern, Robert (2004). "Coherence as a test for Truth," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIX, No.2, September, pp. 296-326.

121. Steup, Matthias, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New Jersey: Prentice Hall, 1996.

122. Stich, Stephen, "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism," in Christopher Hookway, and Donald Peterson, (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, pp. 1-17.

123. Strawson, P.F, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, 1992.

124. Strawson, P.F, "Two Conceptions of Philosophy," in Robert

Barrett, and Roger Gibson, (eds.), *Perspectives on Quine*, pp. 310-318.

125. Strawson, P.F, "Intellectual Autobiography," in Lewis Hahn, Edwin (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, pp. 3-21.
126. Swain, Marshall (1978). "Epistemic Defeasibility," in G.S.Pappas and M. Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Jusification*, pp.160-183.
127. Swinburne, Richard (2001). *Epistemic Justification*, Oxford: Clarendon Press.
128. Thalberg, Iirving (1969). "In Defence of Justified true Belief," *Journal of Philosophy*, 66, pp. 794-803.
129. Tomberlin, James E. (ed) (1999). *Philosophical Perspectives, 13, Epistemology ,1999*, Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell Publisher.
130. Triplett, Timm (1990). "Recent Work on Foundationalism," *American Philosophical Quarterly*, Vol.27, No.2, april, pp.93-116.
131. Trigg, Roger, *Rationality and Science*, Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1999.
132. Unger, Perer (1971). "A Defense of Scepticism," *Philosophical Review*, 80, pp .198-219.
133. Van Cleve, James (1979). "Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle," *Philosophical Review*, 88, January, pp. 55-91.
134. van Fraassen, B.C, "Against Naturalized Epistemology," in Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.), *On Quine*: New Essays , pp. 68-88.
135. Walker, Ralph C.S. (1999). "Theories of Truth," in Bob Hale and Grispin Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, pp., 309-330.
136. White, Alan R. (1970). *Truth*, New York: Doubleday.
137. White, Alan R. (1982). *The Nature of Knowledge*, Totowa, New Jersey: Rowman Littlefield.
138. Willams, Michael (1977). *Groundless Belief*, Haven: Yale University Press.

139. Willams, Michael (1992). "Death of Epistemology," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemeology*, Oxford & Cambridge: Blackwell, pp.88-91.

140. Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford university press.

141. Wittgenstein, Ludwig, (1960). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness, London: Rotledge and Kegan Paul.

قواميس وموسوعات فلسفية



142. Audi, Robert (General editor) (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.

143. Blackburn, Simon, (1996). *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, New York: O xford University Press.

144. Borchert, Donald M. (editor in Chief) (1996). *The Eneyclopedia of Philosophy, Supplement*, New York: Macmillan Reference ASU.

145. Bunge, Mario Augsto (2003). *Philosophical Dictionary*, Promethus Book.

146. Craig, Edward (General editor) (1998) . *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge. 10 - Volume.

147. Dancy, Jonathan and Ernest Sosa (eds.) (1999). *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.

148. Fetzer, James H. and Robert F. Almeder (1993). *Glossary of Episstemology / Philosophy of Science*, first edition, New York: Paragon House,

149. Mauntner ,Thomas (ed.) (1997). *Penguin Dictionary of Philosophy*, London UK: Penguin Book Ltd.

150. Martin, Robert (1998). *The Philosopher's Dictionary*, Second edition, Broadview Press.

151. Parkinson, G.H.R. (Gerneral editor) (1988). *An Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge.

152. Urmson, J.O. and Jonthan Ree (eds.) (1993). *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, New edition, London and New York: Routledge.

153. Wilson, Robert A and Frank C. Keil (eds.) (1999). *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*, Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.

مراجع باللغة العربية

1- إسماعيل، د. صلاح: فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كواين، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، 1995.

2- إسماعيل، د. صلاح: "مفهوم الصدق عند ديفدسون"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد 256، السنة الرابعة عشرة، ص 206 ـ 257.

3- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1988.

4- بلانشيه، روبير: نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا)، ترجمة د. حسن عبدالحميد، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1986.

5- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة الثالثة، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

6- ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980 .

7- ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979.

8- زيدان، د. محمود: نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، الطبعة الأولى، بيروت: دار النهضة العربية، 1989.




المؤلف فى سطور

- ❑ د. صلاح إسماعيل.
- ❑ أستاذ مساعد الفلسفة المعاصرة بكلية الآداب – جامعة القاهرة.
- ❑ من مؤلفاته :

* التحليل اللغوى عند مدرسة أكسفورد 1993م.
* فلسفة اللغة والمنطق : دراسة فى فلسفة كواين 1995م.
* نظرية المعنى فى فلسفة بول جرايس صدر عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة 2005م.
* نظرية المعرفة المعاصرة صدر عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة 2005م.
* فلسفة العقل عند جون سيرل (تحت الطبع).

